

Ein Königreich für Kohle?

Inwertsetzungs- und Propertisierungsprozesse an der Weltkulturerbelandschaft Mapungubwe (Südafrika)

Caren Bergs

Göttinger Studien zu Cultural Property, Band 13

Universitätsverlag Göttingen

Caren Bergs
Ein Königreich für Kohle?



erschienen als Band 13 in der Reihe „Göttinger Studien zu Cultural Property“
im Universitätsverlag Göttingen 2017

Caren Bergs

Ein Königreich für Kohle?

Inwertsetzungs- und Propertisierungsprozesse an der Weltkulturerbelandschaft Mapungubwe (Südafrika)

Göttinger Studien zu Cultural Property, Band 13



Universitätsverlag Göttingen
2017

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt mit Hilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)

Lektorat und Satz: Sascha Bühler, Tübingen
Umschlaggestaltung: Jutta Pabst
Coverabbildung: Gräber auf dem Mapungubwe Hill, Foto Caren Bergs

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-300-3
DOI: https://doi.org/10.17875/gup2017-1037
ISSN: 2190-8672

„Göttinger Studien zu Cultural Property“ / “Göttingen Studies in Cultural Property”

Homepage
http://gscp.cultural-property.org

Inhalt

Dank

„Unser Wissen ist ein Tropfen. Was wir nicht wissen, ist ein Ozean. Wenn ich fähig war, weiter zu sehen als andere, dann deshalb, weil ich auf den Schultern von Riesen stand." (Sir Isaac Newton)

Diese Arbeit würde es ohne Riesen, die mich auf ihren Schultern haben stehen lassen, nicht geben. Ich danke zuallererst meiner Doktormutter Professorin Dr. Regina Bendix, die sich für mich und meine Arbeit eingesetzt, mir Mut zum Weitermachen gegeben und mir viele Freiräume geschaffen hat, sodass ich meine Forschung in Südafrika durchführen konnte.

Daneben habe ich von der Arbeit in der DFG-Forschergruppe 772 unendlich profitiert. Der Kontakt mit internationalen Wissenschaftler*innen und Fellows und besonders der alltägliche, rege Austausch mit den Mitgliedern der Forschergruppe waren von großem Wert für diese Arbeit. Ein besonderer Dank gilt hier Arnika Peselmann und Serena Müller, die immer mit Humor und einem offenen Ohr für den nötigen Antrieb bis zum Abschluss sorgten.

Ich danke ganz herzlich PD Dr. Michaela Fenske und Professor Dr. Peter-Tobias Stoll, die als Zweitgutachterin und Drittgutachter wichtige Hinweise zu meiner Arbeit gaben. Mein Dank gilt auch Buse Ayşen Çubuk und Leon Paul Wienhold, die mich immens bei meiner Arbeit unterstützt haben. Andrea Roch, Kim Versteeg und Juliane Luttmann haben diese Arbeit gelesen, kommentiert und mir so weitergeholfen. Dankeschön an euch drei! Sascha Bühler hat dankenswerterweise die vorliegende Publikation lektoriert und formatiert.

Ohne meine Gewährspersonen wäre die Forschung nicht möglich gewesen. Um die Anonymität der entsprechenden Personen zu bewahren, sei ihnen kollektiv an dieser Stelle für ihre Zeit, ihre Offenheit und ihre Gastfreundschaft gedankt.

Mein privates Umfeld musste in diesen fünf Jahren einiges ertragen. Dafür, dass sie mich immer unterstützt und motiviert haben, danke ich meinen Eltern Claus und Edith sowie meiner Schwester Marielle. Ihr seid die beste Familie, die ich mir wünschen kann.

Abkürzungsverzeichnis

AHD	Authorised Heritage Discourse
ANC	African National Congress
AU	African Union
BEE	Black Economic Empowerment
CALS	Centre for Applied Legal Studies
CER	Centre for Environmental Rights
CHS	Critical Heritage Studies
CoAL	Coal of Africa Ltd.
DAC	Department of Arts and Culture
DEA (früher: DEAT)	Department of Environmental Affairs (früher: and Tourism)
DMR	Department of Mineral Resources
DoE	Department of Energy
HIA	Heritage Impact Assessment
ICOMOS	International Council on Monuments and Sites
ICMM	International Council on Mining and Metals
LED	Local Economic Development
LEDET	Limpopo Department of Environment, Economic Development and Tourism
MCL	Mapungubwe Cultural Landscape
MoA	Memorandum of Agreement
MoU	Memorandum of Understanding
NEMA	National Environmental Management Act
NGO	Non-Governmental Organisation
OUV	Outstanding Universal Value
SANParks	South African National Parks
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation
VNCM	Vhangona National Cultural Movement
WHC	World Heritage Committee

Abbildungsverzeichnis

Alle Bilder stammen von der Autorin.

1. Einleitung

Diese Geschichte beginnt am 3. Juli 2003, als das Mapungubwe Cultural Landscape zum UNESCO-Weltkulturerbe ernannt wurde. Diese Geschichte beginnt aber auch an einem kalten Tag um 1300, als Tausende Menschen ihre Siedlung am Fuße eines Sandsteinhügels verlassen. Sie beginnt am 24. November 2011, als sich das Bergbauunternehmen Coal of Africa Ltd. und die Save Mapungubwe Coalition Group auf eine Zusammenarbeit einigen. Sie beginnt am 31. Dezember 1932, als der ehemalige Archäologiestudent Jerry Cornelius Olivier (kurz: J.C.O.) van Graan erstmals die Kuppe des Mapungubwe Hill erklimmt. Oder vielleicht beginnt die Geschichte am 18. Juli 2012, als eine deutsche Kulturanthropologin das erste Mal den Mapungubwe National Park and World Heritage Site betritt.

Streng genommen beginnt diese Geschichte aber auch in diesem Moment, da sie rezipiert wird. Erscheint die Zusammenstellung der Daten willkürlich? Sie soll vielmehr demonstrieren, dass „diese Geschichte", zu der ich gleich komme, keinen klaren Anfangs- und Endpunkt hat. „Diese Geschichte" ist nicht die Beschreibung einer Situation, eines Ereignisses, sondern das Resultat des Wechsels von Elementen durch räumliche und zeitliche Schichten. Im Laufe dieser Arbeit folgen wir (Sie, Leser*in[1], und ich) diesen Elementen und betrachten die Ereignisse und Prozesse, die

[1] Für die vorliegende Arbeit habe ich mich entschieden, gendergerechte Sprache mithilfe des Asterisks dort zu nutzen, wo es kein genderneutrales Generikum gibt. Dies dient dazu zu ver-

sie auslösen. Das klingt kompliziert? Steigen wir doch einfach ein in das Geflecht, an einer nicht ganz beliebigen Stelle, und treffen unseren ersten Akteur, J.C.O. van Graan, einen Lehrer im heißen, staubigen nördlichen Teil der Provinz Transvaal in der damaligen Union of South Africa.

Im Dezember 1932 geht eben dieser J.C.O. van Graan mit einigen Begleitern auf einen Jagdausflug. Während dieses Ausflugs wird er durstig und erhält von einem lokal ansässigen Mann namens Mowena Wasser in einem goldenen Trinkgefäß. Da van Graan einmal Archäologie in Pretoria studiert hat, wird sein Entdeckersinn geweckt. Die darauffolgenden Ereignisse führen dazu, dass er einen Brief an seinen ehemaligen Professor Leo Fouché verfasst:

> Während ich in Ihrer Klasse war, haben wir die Ruinen von Simbabwe behandelt und u.a. haben Sie uns erzählt, dass die Begräbnisplätze von Simbabwe noch nicht gefunden worden sind und dazu habe ich Ihnen von einem solchen Ort erzählt, von dem mir ein alter Kaffir[2] erzählt hat. Nun war es mein Glück, den besagten Begräbnisplatz zu finden. (Ich nehme natürlich an, dass dies der Begräbnisplatz von Simbabwe ist.) (van Graan 1933; Übersetzung aus dem Afrikaans CB).

Auch Fouchés Interesse war geweckt, und er führte in der Folge mehrere Ausgrabungen auf der Farm Greefswald durch. Die Handlungen von van Graan und Fouché lösten weitere Aktivitäten aus, verteilt durch Raum und Zeit. Seit damals ist viel passiert: Die von van Graan beschriebenen und zur Ansicht nach Pretoria verschickten goldenen Gegenstände sind in der dortigen Universität verblieben. Der Mapungubwe Hill, auf dem diese Artefakte zusammen mit menschlichen Skeletten lagen, ist mittlerweile das Zentrum eines Nationalparks und einer UNESCO-Welterbestätte. In der unmittelbaren Umgebung wohnen keine Menschen mehr, die ihre Gäste aus goldenen Gefäßen trinken lassen, stattdessen gibt es kommerziellen Landbau, einige private Game Reserves und Bergbau.

In dieser heißen und verschlafen wirkenden Gegend Südafrikas entspann sich in den Jahren von 2009 bis 2012 ein Konflikt, dessen Auswirkungen bis in den Sommer 2016 noch zu spüren sind. Die komplexe Auseinandersetzung zwischen einem transnational operierenden Bergbauunternehmen und einer national formierten Koalitionsgruppe war für mich das Eingangstor in meine Forschungen. Gerechterweise muss ich hinzufügen, dass der Konflikt zwischen Coal of Africa Ltd. und der Save Mapungubwe Coalition Group (der beileibe nicht der einzige ist, der am Mapungubwe Cultural Landscape ausgetragen wird) erheblich durch die politischen

deutlichen, dass auch Personen gemeint sind, die sich nicht in die Binarität von männlich und weiblich einordnen.

2 „Kaffir“ ist mittlerweile ein stark pejorativer Begriff in Südafrika, der in der Kolonial- und Apartheidszeit für schwarze Menschen genutzt wurde, bereits damals aber schon abwertend besetzt war.

und legislativen Rahmenbedingungen verstärkt wurde. Sehen wir uns aber zunächst einmal im Spannungsfeld zwischen Welterbe und Bergbau um.

1.1 Die Chronologie eines Konfliktes

Das Mapungubwe Cultural Landscape (MCL) liegt in der strukturschwachen nördlichen Provinz Limpopo[3] in der Republik Südafrika und kam 2009 erstmals verstärkt in die Schlagzeilen, weil in der Pufferzone um die Welterbelandschaft herum ein Kohletagebau der australischen Coal of Africa Ltd. (CoAL) gebaut wurde. „Mine could destroy Mapungubwe", titelte die südafrikanische Beeld-Zeitung (Tempelhoff 2010). Mit der Rolle als Zerstörer von nationalem Kulturgut und Weltkulturerbe war Coal of Africa Ltd. wohl kaum einverstanden. Medial präsentierte man sich als verantwortungsbewusstes Unternehmen mit einem Sinn für den besonderen Ort, an dem man Kohle fördern wollte: „CoAL signs agreement to preserve integrity of Mapungubwe" (Prinsloo 2011).

Nach dem Bekanntwerden der geplanten Eröffnung des Tagebaus formierte sich eine Widerstandsbewegung aus verschiedenen Interessensgruppen, die sich unter dem Namen Save Mapungubwe Coalition Group zusammenschlossen,[4] um gemeinsam gegen die australische Coal of Africa Ltd. (CoAL) vorzugehen. Diese Gruppen haben unterschiedliche Ansätze: Umwelt- und Naturschutz, die Furcht vor einem Einbrechen des Tourismus, die Angst vor der Zerstörung wertvoller archäologischer und paläontologischer Ausgrabungen sowie Funde und somit auch die Angst vor der Zerstörung südafrikanischen Kultur- und Naturerbes.[5] Weiterhin gab es Bedenken bei der Frage nach dem Nutzens des Kohleabbaus für die Bevölkerung. Die Archäologin Amanda Esterhuysen warnt beispielsweise davor, den sozialen und den Heritage-Aspekt in der Diskussion außer Acht zu lassen und stattdessen nur ökonomischen Nutzen zu sehen (vgl. 2009: 1f.). CoAL wiederum betonte wiederholt den sozioökonomischen Nutzen des Kohleabbaus für die Region: Kohle wird als „much-needed resource for economic growth and responsible development for the country and for the provinces in which Coal of Africa operates" (CoAL 2012) gesehen.

---

[3] Limpopo ist eine der ressourcenreichsten Regionen Südafrikas, sowohl in Bezug auf Bodenschätze als auch auf Landwirtschaft und das touristische Potenzial. Trotzdem liegt die Arbeitslosenquote mit Stand 2007 bei 34 % (im Vergleich: Südafrika gesamt: 23,6 %, was aber eine beschönigte Zahl ist; vgl. Kane-Berman und Cronje 2010). Ein Spannungsfeld ergibt sich dadurch, dass der Bergbausektor wesentlich mehr zur Wirtschaft beiträgt als der Tourismussektor (25 % versus 10 % des BIP der Provinz; vgl. Local Government Handbook 2016).

[4] Diese Gruppen sind: die Mapungubwe Action Group, der Endangered Wildlife Trust, die Peace Parks Foundation, die Association of Southern African Professional Archaeologists, der World Wide Fund for Nature South Africa, BirdLife South Africa und die Wilderness Foundation South Africa (vgl. Centre for Environmental Rights 2010: 6-9).

[5] Vgl. Centre for Environmental Rights 2016a.

Was der „Entdeckung“ der Vele Colliery folgte – von der man laut Vertreter*innen von Save Mapungubwe durch „bush talk“, also Gerüchte, erfuhr –, war ein juristischer Kampf um Deutungsmacht und Inwertsetzung. Kohle oder Kultur, Erbe oder Entwicklung, das schienen die Pole zu sein, an denen die Akteur*innen ihre Argumentationsstränge ausrichteten. Save Mapungubwe wurde unterstützt vom Centre for Applied Legal Studies der University of the Witwatersrand in Johannesburg sowie dem Centre for Environmental Rights in Kapstadt. Gemeinsam wurde ein Interdikt beantragt, um CoAL von weiteren Bau- und eventuellen Fördermaßnahmen abzuhalten. Hauptsächlich ging es darum, gegen eine fehlende Wassernutzungslizenz vorzugehen. Darüber hinaus beklagte man die gesetzeswidrige Vergabe einer Förderlizenz an CoAL. Die Vergabepraxis sowie ein möglicher Einfluss auf das Mapungubwe Cultural Landscape sollten zunächst juristisch und durch Gutachten überprüft werden:

> There exists reasonable apprehension that unless an interdict is granted pending the finalisation of the appeal and/or review proceedings, irreparable harm will occur to the sensitive landscape, heritage resources, biodiversity, water resources and the human environment impacted upon by the mining and related operations conducted on the Vele mining area (Centre for Environmental Rights 2010, Abs. 34.1).

Bereits zwei Tage später, am 5. August 2010, gab das Department of Environmental Affairs (DEA) dem Gesuch um ein Interdikt statt. CoAL wurde per Unterlassungsbescheid davon unterrichtet, dass alle baulichen Maßnahmen rund um die Vele Colliery innerhalb eines Zeitraumes von 24 bis 72 Stunden einzustellen seien. CoAL legte gegen den Unterlassungsbescheid Widerspruch ein, der zunächst teilweise gebilligt wurde, am 9. Mai 2011 allerdings abgewiesen wurde. Anschließend nahm CoAL eine Besonderheit des National Environmental Management Act (No. 107 of 1998; NEMA) in Anspruch, der ein „thorn in the flesh of a wide group of different stakeholders“ (Centre for Environmental Rights 2016b.) ist: Section 24G erlaubt es dem zuständigen Ministerium, gegen die Zahlung einer Verwaltungsgebühr – im Falle von CoAL betrug diese 9,25 Millionen Rand – sowie dem Erstellen eines Environmental Impact Assessment (EIA) unter öffentlicher Beteiligung und eines Environmental Management Plan (EMP) die Baumaßnahmen unter Auflagen zu genehmigen (vgl. ebd.).

Weiterhin wurde ein möglicher Strafantrag gegen den Vorstand von CoAL im südafrikanischen Parlament diskutiert. Grund waren die trotz des Unterlassungsbescheides teilweise weiter ausgeführten Bauarbeiten an Vele. Nachdem jedoch EIA und EMP geprüft sowie die Verwaltungsgebühr gezahlt war, erfolgte am 5. Juli 2011 eine Genehmigung, womit die bis zu jenem Zeitpunkt unrechtmäßigen baulichen Aktivitäten nun rechtmäßig geschahen.

Auch wenn anschließend mehrere Non-Governmental Organisations (NGOs) ankündigten, Widerspruch gegen die Entscheidung des DEA einzulegen, einigten sich Save Mapungubwe, CoAL und South African National Parks (SANParks)

schließlich auf eine Zusammenarbeit. Von einigen Akteur*innen aufseiten Save Mapungubwe wurde dieser Schritt als Niederlage empfunden, da man Coal of Africa Ltd. nicht gänzlich von der Kohleförderung an Vele abhalten konnte. Jedoch reichten die finanziellen Mittel der Koalitionsgruppe nicht aus, um weitere juristische Schritte gegen CoAL zu unternehmen.

Die anschließenden Ereignisse waren zunächst von Zusammenarbeit gekennzeichnet: Am 24. November 2011 folgte ein Memorandum of Understanding (MoU), in welchem sich die Parteien darauf einigten, im Interesse von nachhaltiger Entwicklung und dem Schutz des MCL zusammenzuarbeiten. Eine stärkere Einbindung der Stakeholder*innen wurde genauso vereinbart wie das Unterlassen rechtlicher Schritte vonseiten Save Mapungubwes. CoAL verpflichtete sich dazu, eine angemessene Wassernutzungslizenz zu erlangen und ihren EMP entsprechend den Inhalten der Verhandlungen mit Save Mapungubwe anzupassen. Zudem wurde im Oktober 2012 ein Environmental Monitoring Committee eingerichtet, welches die Einhaltung aller Punkte, zu denen sich CoAL verpflichtet hatte, kontrollieren sollte. Ziel war eine Zusammenarbeit, die als Best Practice in ganz Afrika eine Vorbildfunktion haben sollte.

Am 7. Dezember 2012 gab Save Mapungubwe den Rückzug vom MoU bekannt. CoAL sei nicht der Verpflichtung nachgekommen, eine geeignete Wassernutzungslizenz zu beantragen. Hinzu komme eine Verschmutzung des Grundwassers, weil CoAL die gültigen Standards nicht beachtet habe. All dies habe CoAL der Koalitionsgruppe nicht mitgeteilt. Das Vertrauen, das Save Mapungubwe in CoAL gesetzt hatte, sei enttäuscht worden. Die Koalitionsgruppe zog den Schluss, dass die Erarbeitung einer Best-Practice-Strategie retrospektiv nicht zu gewährleisten sei und außerdem auch von politischen und administrativen Rahmenbedingungen abhänge (vgl. Save Mapungubwe 2012).

Doch nicht nur in Bezug auf die Wassernutzung und die Vereinbarungen mit Save Mapungubwe erfüllte CoAL die Erwartungen nicht. Im September 2013 musste der Bergbau schließen und 155 der 332 Angestellten wurden entlassen. Der offizielle Grund für die Schließung war die schlechte Qualität der geförderten Kohle und damit einhergehende Verluste beim Verkauf. In der Koalitionsgruppe und rund um Musina ging derweil das Gerücht um, dass CoAL aufgrund finanzieller Probleme schließen musste, die unter anderem auch durch die Verzögerung bei der Eröffnung von Vele entstanden waren (vgl. Vincent 30.08.2014). Eine Modifizierung der Kohlenwäscheanlage sollte für eine qualitative Verbesserung der exportierten Kokskohle sorgen. Dazu genehmigte der Vorstand einen Etat von 220 Millionen ZAR (etwa 15 Millionen Euro, Stand November 2015; CoAL 2013). Ob diese Maßnahme nun die versprochenen Arbeitsplätze bringt, bleibt abzuwarten: obwohl Vele Ende 2015 nach den Restrukturierungsmaßnahmen wiedereröffnet werden sollte, ist der Tagebau im Sommer 2016 noch immer geschlossen.

Save Mapungubwe ist seit 2015 nicht mehr aktiv. Die Webseite der Koalitionsgruppe ist aus dem Internet genommen, man stößt nur noch auf eine verwaiste

Facebook-Seite und auf einzelne Hinweise darauf, dass diese Gruppe mal existierte. Yolan Friedmann, die selber bei Save Mapungubwe aktiv war, hat 2015 ein Buch über den Kampf der Koalitionsgruppe verfasst:

> For Friedmann, the coalition was a ‚formidable force who were not willing to stand idle while short-term gain and elitist interests prevailed over the rights of thousands to a heritage and an environment that offered a much richer experience to future generations than a dried-out river bed or dusty coal mine‘ […]. Friedmann notes that ‚many more Veles have arisen‘ and ‚unique and special places‘ are constantly under threat from similar mining ambitions. But, she believes, current and future generations cannot be held hostage to the empty promises of jobs and ‚billions of rand investment‘ by mining firms who have no regard for the losses or impacts on those most affected (Bega 2015).

Das Aufeinandertreffen von CoAL und Save Mapungubwe, ihr Verwobensein in eine Assemblage, weckte mein initiales Erkenntnisinteresse, auch wegen der Bedeutung, die die Aushandlungsprozesse für das kontemporäre Südafrika haben, das sich immer noch in einer Findungs- und Werdungsphase befindet.

1.2 Forschungsleitende Fragen und Überblick über die Arbeit

Der Konflikt um Mapungubwe ist nicht der einzige zwischen Bergbau und kulturellem Erbe, der im bodenschatzreichen Südafrika ausgetragen wird.[6] Auch für den gesamten afrikanischen Kontinent hat er Relevanz, weswegen sich die beteiligten Akteur*innen von einer erfolgreichen und einvernehmlichen Zusammenarbeit zwischen Natur- und Kulturerbeschützer*innen einerseits sowie Bergbaufirmen andererseits eine Best-Practice-Strategie erhofften.

Die gescheiterte Zusammenarbeit und der Konflikt warfen Fragen nach den Inwertsetzungsstrategien von Ressourcen auf. Welche Akteur*innen sind besonders erfolgreich darin, Ressourcen inwertzusetzen, und wie tun sie dies? Wer gewinnt in welchem Kontext die Deutungsmacht über Land, Landschaft und Ressourcen? Durch welche Rahmenbedingungen wird dies begünstigt? Welche Inklusions- und Exklusionsmechanismen greifen in den Diskursen um den Wert von Kohle und Kulturerbe?

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die Inwertsetzung der in und um Mapungubwe vorhandenen Ressourcen sowie die Propertisierungsprozesse vor dem Hintergrund der besonderen ökonomischen, sozialen und kulturellen Herausforderungen nach dem

6 Diamantenförderung an der Canteen Kopje Heritage Site sorgte international für Aufsehen (vgl. Jones 2016). Es lassen sich Parallelen zu Mapungubwe ziehen, beispielsweise bei der auffälligen Untätigkeit der South African Heritage Resources Agency (SAHRA) und der Genehmigung des Bergbaus durch das Department of Mineral Resources (DMR), trotz Canteen Kopjes Schutzstatus als National Monument.

Ende der Apartheid herauszuarbeiten. Dabei verstehe ich Ressource als relationale Assemblage aus materiellen und immateriellen Elementen, Diskursen, Prozessen und Technologien (vgl. Kapitel 1.4).

Die forschungsleitenden Fragen, die sich in drei Themengebiete clustern lassen, sind in der Zusammenfassung:

Ressourcen und ihre Inwertsetzung

– Welche Ressourcen liegen im Mapungubwe Cultural Landscape und an der Vele Colliery vor und wie entwickeln sie Agency?
– Von welchen Akteur*innen werden diese Ressourcen identifiziert und inwertgesetzt? Welche Institutionen haben die Akteur*innen hierfür entwickelt?
– Wer macht welche Nutzungsrechte geltend und welche historischen Vorläufe und Narrative stehen hierfür zur Verfügung?
– Welche Propertisierungsprozesse laufen in und um den Mapungubwe Nationalpark ab?
– Welche sozioökonomischen Vor- und Nachteile werden dem Kohlebau und der Welterbestätte zugeschrieben? Mit welchen Begriffen wird hierbei operiert?

Akteur*innen und Diskurse

– Wie wird die Wertigkeiten der Ressourcen in den Diskursen und durch die Akteur*innen gegeneinander aufgewogen?
– Wie wird die lokale Bevölkerung in die Entscheidungen um Mapungubwe eingebunden?

Heritage

– Welche Wertigkeit hat „Heritage“ in den Diskursen? Wie stark ist der Gedanke von Heritage als Baustein der Identitätsbildung ausgeprägt?
– Wie wird Welterbe in Südafrika wahrgenommen? Welche Werte spielen dort eine Rolle bei der Nominierung von Welterbe (ästhetische, wirtschaftliche, kulturelle, traditionelle, juristische)?

Zur Beantwortung dieser Fragen „reise“ ich in der vorliegenden Arbeit durch die Assemblage des Mapungubwe Cultural Landscape und der Vele Colliery. Es handelt sich um eine dynamische, hybride, multiple Anordnung von materiellen und immateriellen Elementen, die auf verschiedenen zeitlichen und räumlich-geografischen „Schichten“ oder Ebenen gelagert sind. Damit wird dem Umstand Rechnung getragen, dass wandernde Elemente auf allen Ebenen wirken und die Grenzen zwischen lokal und global verwischen:

> Die Welt als möglicher menschlicher Erfahrungsraum wird insofern kleiner, als dass das Fremde und das Eigene, die so genannte Vormoderne und die so genannte Moderne, auf der Ebene des lokalen Alltags nicht so leicht trennbar sind. […] Dies gilt nicht nur heute im Zeitalter der Globalisierung, sondern – wenn auch in anderem Maße – ebenso für frühere Epochen (Fenske 2006: 153).

Um diesem Umstand Rechnung zu tragen, habe ich für die Erschließung des Forschungsfeldes die Multi-Sited Ethnography, die besonders mit George Marcus verbunden ist, genutzt. In Kapitel 2 werden das Forschungsdesign, die Forschungsmethodik sowie die der Arbeit zugrunde liegende theoretische Einordnung dargelegt. Da sich für kulturwissenschaftliche Forschungen in der Regel ein Methodenmix anbietet, habe ich neben Experteninterviews[7] noch eine teilnehmende Beobachtung bei einem Workshop zu Mapungubwe durchgeführt. Als Hauptmethode der Datenerhebung sind aber die halboffenen Experteninterviews zu nennen, die mir den Sinn hinter den Handlungen der Akteur*innen eröffneten, der durch die Rezeption medialer Berichterstattung und durch teilnehmende Beobachtung nur grob zu fassen ist. Hinter der Wahl von Experteninterviews als Forschungsinstrument steht die Sicht auf die Gesprächspartner*innen als Expert*innen ihres eigenen Lebens und Kompetenzbereiches. In diesem Sinne sind sowohl der Archäologe Howard als auch ein lokaler Farmer wie Jacob Experten.

Die vorliegende Arbeit ist in den interdisziplinär angelegten Critical Heritage Studies (CHS) verortet. Der mit diesen Studien verbundene Authorised Heritage Discourse (AHD) kann am Beispiel der Nominierung und der Diskurse über Mapungubwe nachgezeichnet werden. In einer Arbeit über Cultural Property und Cultural Heritage lohnt es sich, den Eigentumsbegriff kurz in den Fokus zu stellen. Sowohl von meinen Interviewpartner*innen als auch durch das Forschungsdesign wurde die Frage nach Eigentumsdiskursen an Mapungubwe aufgeworfen. Diese betrachte ich im weiteren Verlauf der Arbeit im Kontext der Konstitution von kulturellem Eigentum. Aufgrund der Annahme, dass sich anhand der Beziehungsgeflechte, in die die Akteur*innen eingebunden sind, genau solche Eigentumsdiskurse nachzeichnen lassen, wird schließlich noch die Grundlage der Assemblage-Theorie nach Deleuze und Guattari diskutiert. Diese „Theorie" wird in Verbindung mit den Foucault'schen Begriffen von Diskurs, Macht und Wissen genutzt. Eine solche Synthese erschien besonders durch das Forschungsdesign als Multi-Sited Ethnography gewinnbringend.

Kapitel 3 beschäftigt sich mit der Apartheid und deren langem Schatten auf die heutige Zeit. Das System der Trennung nach ethnischen Gruppen, das ganze Generationen ökonomisch und sozioökonomisch verkrüppelte, wirkt strukturell bis heute nach. Dies ist eine wichtige Hintergrundinformation auch für das Verständnis der Entscheidungsprozesse, die rund um Bergbau und Kulturerbe in Südafrika entstehen. Die gesellschaftspolitischen Konzepte der African Renaissance und der Rainbow Nation werden vorgestellt. In beiden Narrativen wird Mapungubwe als Ikone und Beweis für eine große präkoloniale Vergangenheit Afrikas inszeniert.
Kapitel 4 schließlich beschäftigt sich mit der Geschichte des Mapungubwe Cultural Landscape seit der afrikanischen Eisenzeit über die „Wiederentdeckung" des Hü-

[7] Im Sinne einer gendergerechten Sprache sei an dieser Stelle vermerkt, dass es sich bei dem Begriff „Experteninterview" um eine feststehende Bezeichnung für eine Forschungsmethode handelt, weswegen ich ihn nicht gendern werde.

gels, die Forschungsgeschichte in der Apartheid und schließlich mit der Rezeption nach der Apartheid. Ein solcher Überblick ist deswegen wichtig, weil die historisch-archäologische Dimension eine besondere Rolle bei der Stilisierung und Inwertsetzung des MCL als Weltkulturerbe spielt.

Mit Kapitel 5 beginnt der empirische Teil dieser Arbeit. Die Deutungsmacht über die Kulturlandschaft ist hart umkämpft. Die beteiligten Akteur*innen versuchen, auf unterschiedliche Art und Weise von Land und Landschaft zu profitieren. Landschaft wird als Sehpraxis vorgestellt, die unterschiedlichen Deutungen, Inklusions- und Exklusionsprozessen unterliegt. Ich argumentiere, dass Land genau wie Landschaft eine häufig zu wenig beachtete soziale Dimension beinhaltet, die für die Betrachtung von Propertisierungsprozessen wichtig ist. Das Land und die Landschaft bei Mapungubwe aktivieren auch verschiedene Formen der Wissensproduktion, wie in Kapitel 6 dargestellt wird. Dies ist insofern von Bedeutung, als dass im Foucault'schen Sinne ein Zuwachs an Wissen auch ein Mehr an Macht bedeutet. Es wird dargestellt, wie Akteur*innen Wissen über und unter Verwendung von Mapungubwes interner und externer Landschaft produzieren.

In Kapitel 7 werden Inwertsetzungsprozesse und möglichkeiten auf einer abstrakten Ebene beschrieben. Es wird zunächst geklärt, inwiefern sich die Begriffe der Valorisation und der Valuation voneinander unterscheiden. Verschiedene Faktoren, die zur Kommodifizierung von Kulturerbe führen, werden diskutiert.

In Kapitel 8 schließlich geht es um Veles Kohle als Ressource. Zunächst wird ein Überblick über Südafrika und sein besonderes Verhältnis zu extrahierender Industrie gegeben – ein großer Teil der südafrikanischen Volkswirtschaft basiert auf dem Bergbausektor. Dann wende ich mich der Kohle an Vele als Element mit Agency zu. Die Kohle aktiviert verschiedene Akteur*innen und Handlungen. Konkret betrachte ich die aus der Aktivierung folgenden Prozesse auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene. Auf der lokalen Ebene scheint Kohle, besonders Kohlestaub, ein Eindringling im Mapungubwe Cultural Landscape und dessen Infrastruktur zu sein. Jedoch betrachten Coal of Africa Ltd. und die südafrikanische Regierung Kohle ganz anders, nämlich als Vehikel des sozioökonomischen Aufschwungs im Land. Diese Betrachtungsweise wird besonders auf nationaler Ebene anhand verschiedener Regierungsprogramme sichtbar. Bei der UNESCO, auf der internationalen Ebene, führte der Kohlebergbau Vele besonders im Jahr 2012 zu ausgedehnten Diskussionen, die sich auf einer Metaebene auch um die Souveränität von Staaten des globalen Südens drehte.

In Kapitel 9 betrachte ich Kulturerbe als Ressource. Wie die Kohle ist auch Kulturerbe einerseits eine eigene Assemblage, andererseits aber auch Element einer Assemblage. Als solches Element wechselt Kulturerbe über verschiedene Ebenen und stößt Prozesse an. Kulturerbemanagement in Südafrika liegt an einer Schnittstelle zwischen kolonialen und lokalen Strukturen. Dadurch findet einerseits eine Hin-, andererseits aber auch eine Abwendung von kulturellem Erbe bei Stakeholder*innen statt. Die Integration von Communities wird als basal für einen nachhaltigen

Schutz von Heritage in Südafrika erachtet. Kulturerbe muss in diesem Sinne eine Rolle bei der lokalen ökonomischen Entwicklung einer Region spielen. Hierbei bieten sich besonders touristische Dienstleistungen an, die sich in dieser Fallstudie am Mapungubwe Cultural Landscape als Attraktion ausrichten. Damit wird auf lokaler Ebene an einem Narrativ gewebt, das auf nationaler Ebene einen Schutzgedanken beschwört: Mapungubwe wird als „nationale Ikone" inwertgesetzt und so seine besondere Bedeutung für Südafrika beschworen. Alles das, wofür Mapungubwe steht, soll an die internationale Gemeinschaft kommuniziert werden. Dazu eignet sich besonders der Verleih des Golden Rhino an das British Museum im Rahmen einer Ausstellung. Anhand des Rhino entspinnen sich Diskurse um die Rolle und das Image Südafrikas nach der Apartheid.

Eine übergeordnete Frage, die sich besonders bei der Inwertsetzung der Ressourcen Kulturerbe und Kohle stellte, war die nach der Vereinbarkeit von kulturellem Erbe und Entwicklung. In Kapitel 10, das als Synthesekapitel von Kapitel 7 und 8 gedacht ist, argumentiere ich, dass die Frage eine dichotomische Falle öffnet, die umgangen werden muss. Heritage und Entwicklung, so will ich deutlich machen, können im (süd)afrikanischen Kontext nicht getrennt voneinander betrachtet werden. In den Verhandlungen darum, wie man die Koexistenz von Kulturerbe und Bergbau gestalten könne, wird deutlich, wie sehr Mapungubwe konfliktbehaftet ist: Genauso wie verschiedene Deutungen über Land und Landschaft erfolgen, konkurrieren die Stakeholder*innen um eine Auslegung über Entwicklung und deren Gestaltung.

1.3 Stand der Forschung und Forschungsrelevanz

Heritage[8] ist in der internationalen, vor allem angloamerikanischen Wissenschaft ein dicht beforschter (vgl. Bendix/Hemme/Tauschek 2007: 7) und interdisziplinärer Bereich. So sind Archäologie (vgl. Meskell/Pels 2005; Smith 2006), Tourismusforschung (vgl. Tunbridge/Ashworth 1996; Timothy/Boyd 2003), Performance Studies (vgl. Kirshenblatt-Gimblett u.a. 1995, 1998), Völkerrecht (vgl. Prott/O'Keefe 1992), Wirtschaftswissenschaften (vgl. Frey/Pamini 2009) sowie Sozial- und Kulturanthropologie (vgl. Brown 2003; Comaroff/Comaroff 2009) beteiligt. Bernhard Tschofen spricht gar von einem „Heritage-Boom" (Tschofen 2007). So unterschiedlich die Disziplinen erscheinen, ist es doch ein für die Heritage-Forschung gewinnbringender Ansatz, sie interdisziplinär zu vereinen. Die DFG-geförderte Forscher*innengruppe 772 „Cultural Property" beschäftigte sich in den Jahren 2008 bis

[8] Heritage, häufig übersetzt mit „kulturellem Erbe", ist eine soziale und mit Werten und Bedeutungen aufgeladene kulturelle Praxis. Dieser kulturelle Prozess geht zusammen mit Erinnerungsakten, die die Gegenwart zu verstehen helfen. Sogenannte Heritage-Sites können bei diesem Prozess behilflich sein (vgl. Smith 2006: 44).

2014 interdisziplinär mit der Frage der Konstituierung von Cultural Property durch Akteur*innen, Diskurse, Kontexte und Regeln.[9]

Die Hinterfragung der strikten Trennung von Natur und Kultur, von menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten wurde in den Sozialwissenschaften spätestens mit der Assemblage-Theorie (vgl. Deleuze/Guattari 1987) institutionalisiert. Die Sicht auf Boden und Bodenschätze als relationale Assemblagen setzte sich allerdings in der Geografie früher durch als in den Sozial- und Kulturwissenschaften (vgl. Bakker/Bridge 2006; Bridge 2000; Kaup 2008). Für die Sozialwissenschaften zur Betrachtung von Ressourcen als Assemblagen sind als – rare – Beispiele Tania Murray Lis Studie zu Landnutzung in Indonesien (2014) und Maarten Onneweers Fallstudie zu rotem Quecksilber in Kenia (2014) nennenswert.

Kulturerbe wurde als Grundlage der Generierung von Tourismus, Geschichte und Identität in der Vergangenheit vielfach beleuchtet und dabei als „Ressource“ bezeichnet (zum dieser Arbeit zugrunde liegenden Verständnis des Ressourcenbegriffs siehe Unterkapitel 1.4). Als „Heritage Industry“ beschrieb Robert Hewison (1987) den Prozess der stetigen Kommerzialisierung und Verherrlichung der britischen Vergangenheit. Kulturerbe wird zu einem Kulturgut, indem es kommodifiziert und damit vermarktbar gemacht wird (vgl. Bicskei/Bizer/Gubaydullina 2010). Durch Tourist*innen oder Kunstsammler*innen kann dieses wiederum konsumiert werden. Heritage Professionals inszenieren historische Gebäude, Monumente und Artefakte als „authentisch“ und suchen sie dadurch zu „Touristenmagneten“ umzugestalten. Es handelt sich effektiv um eine bereinigte, authorisierte Form von Geschichte (vgl. Bendix 1989; Dutta, Banerjee/Husain 2005; Waitt 2000).

Die reichsten Erkenntnisse zu Mapungubwe entstammen der Archäologie. Hier sind besonders die Forschungen von Thomas N. Huffman (u.a. 1982, 2000, 2012), Innocent Pikirayi (2011) und Alex Schoeman (u.a. 2006; mit Pikirayi 2011) zu nennen. Die museale Inszenierung der archäologischen Fundstücke wird besonders bei Sian Tiley-Nel (2006; mit Buchanan/Matwa 2011) behandelt. Lynn Meskell hat ausführliche Arbeiten zu UNESCO-Welterbe, Heritage in Südafrika als Teil von Identitätskonstruktion und Therapie vorgelegt (2011, 2012; mit Scheermeyer 2008). Auch der Konflikt um Vele und Mapungubwe wurde in archäologischen Fachartikeln rezipiert, mit einem Fokus auf politische und administrative Herausforderungen beim Schutz von kulturellem Erbe in Südafrika (vgl. Chirikure 2013; Swanepoel/Schoeman 2010).

Das Anliegen dieser Arbeit ist es, den Begriff von Ressourcen als „relationale Assemblage“ (vgl. v.a. Richardson/Weszkalnys 2014) auf Heritage auszuweiten. Häufig wird kulturelles Erbe als fossilierte Form eines materiellen und/oder immateriellen kulturellen Ausdruckes gesehen; diese Sichtweise wird zum Beispiel bei der UNESCO durch deren Richtlinien zur Konservierung von Welterbe begünstigt. Ich hingegen betrachte Heritage als kontinuierlich sozial erzeugtes und erzeugendes

[9] Das Dissertationsvorhaben ist mit dieser Forschergruppe assoziiert, aber nicht als Teilprojekt ausgewiesen.

Produkt (vgl. Smith 2012: 391). Kulturelles Erbe wird gemäß des in Unterkapitel 2.7 genauer dargelegten Authorised Heritage Discourse als vergangenheitsorientiert inszeniert. Tatsächlich lässt sich am Beispiel des Mapungubwe Cultural Landscape, das als fossile Kulturlandschaft in die UNESCO-Welterbeliste aufgenommen wurde, sehr gut zeigen, dass bis in die Gegenwart hinein eine kontinuierliche Auseinandersetzung und Verhandlung erfolgt. Lässt man den Gedanken einer konservierten Postkartenansicht auf das Mapungubwe Cultural Landscape hinter sich und orientiert sich hin zu einer Sicht auf kulturelles Erbe als Assemblage, in die materielle und immaterielle Elemente einbezogen und die aus dieser wieder ausgestoßen werden, so öffnet sich der Blick auf den weitaus dynamischeren Charakter des Heritage-Gebildes. Gerade an einer Kulturlandschaft wie dem Mapungubwe Cultural Landscape lässt sich dies wunderbar demonstrieren: Das MCL ist durch sein Wesen als Stätte der Repräsentation von kulturellen Praxen zu Welterbe geworden. Die Interaktion des Menschen mit der Landschaft ist hier von großer Bedeutung und setzt sich bis in die Gegenwart fort. Dabei ist die Stätte (der Raum) nicht mit dem eigentlichen Heritage zu verwechseln, denn dieses „wird" erst durch mit ihm verknüpften sozialen Praxen: „Cultural heritage, therefore, is a constructed virtuality, folding together the past, the present and the future" (Hillier 2013).

Wesentlich für mein Erkenntnisinteresse ist, die beiden Ressourcen Weltkulturerbe und Kohle als Bündel aus soziopolitischen, ökonomischen, ökologischen und kulturellen Faktoren, Interessen und Ansprüchen zu verstehen. Das besondere Merkmal einer Ressource ist ihre Agency, also ihre Möglichkeit, Handlungen und Akteur*innen in Gang zu setzen.

1.4 Ressourcen als relationale Assemblagen

Grundlegend für die Beantwortung der forschungsleitenden Fragen zu Inwertsetzung von Kohle und Weltkulturerbe und dem Verständnis dieser als „Ressourcen" ist die Klärung eben dieses Begriffes. Gleichberechtigt spricht die Literatur von Kohle als „Ressource", als „natürliche Ressource" oder als „Bodenschatz". Jedoch existieren semantische Unterschiede, wenn auch weniger im allgemeinen Sprachgebrauch als zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit der Ressourcenthematik beschäftigen. Entsprechend ist es notwendig, die Begriffe sauber voneinander zu trennen.

Im klassischen, wirtschaftlichen Verständnis werden Bodenschätze, Geldmittel, Personen und Zeit als Ressourcen bezeichnet. Bodenschätze (auch: natürliche Ressourcen) erscheinen als naturgegebene „tote Materie", die zur Nutzung durch Menschen vorhanden ist und von diesen aus der Umwelt „entbettet" wird. Solche Bodenschätze sind zudem politisch und ökonomisch standardisiert, um ihre Tauschbarkeit und finanzielle Übertragbarkeit in lokalen und globalen Märkten zu gewährleisten. Kurz gesagt: Durch Standardisierung wird der Wert von Bodenschätzen international vergleichbar (vgl. Richardson/Weszkalnys 2014: 14f.). In einer

solchen kapitalistischen Ansicht sind Bodenschätze also reines Material. Für eine kulturwissenschaftliche Betrachtung greift diese Sicht allerdings zu kurz: Es zeigt sich vielfach, dass Ressourcen eine ganze Bandbreite an Handlungen auslösen, also nicht einfach „nur vorhanden“ sind.

Bodenschätze, wie etwa beispielsweise Kohle, haben bestimmte biophysische Qualitäten, die ein besonderes Know-how zur Extraktion voraussetzen. Einige zeichnen sich durch eine strategische Bedeutung in unserer industrialisierten Zeit aus. Dazu zählen vor allem die fossilen Rohstoffe Öl und Kohle, die insbesondere für die Industrie von großer Bedeutung sind (vgl. Baviskar 2003: 5051). Maarten Onneweer schreibt, dass die Gleichsetzung von Kämpfen um Bodenschätze mit Kämpfen um Macht mittlerweile ein Gemeinplatz geworden ist (vgl. 2014: 104). Die strategische Bedeutung von Bodenschätzen steht in engem Zusammenhang mit dem Nutzwert, den sie für bestimmte Akteur*innen haben.

Amita Baviskar kritisiert, dass der Begriff der „natürlichen Ressource“ eigentlich zwei Antonyme beinhaltet: „Natürlich“ suggeriert, dass etwas außerhalb von Kultur existiert und nicht von Menschen erschaffen wurde. Eine „Ressource“ ist wiederum belegt mit einem kulturell, politisch und/oder ökonomisch erzeugten Nutz- und Tauschwert. Beide Begriffe hingegen verbinden Assoziationen von Eigentum und Besitz, Verwaltung und Verantwortung sowie Nutzungs- und Aneignungsrecht (vgl. 2003: 5053). Diese Auffassung deutet auf ein Verständnis von Ressourcen als sozialem Produkt hin.
Bereits 1933 schrieb der Ressourcenökonom Erich Zimmermann zur Natur und sozialen Konstruktion von Kohle:

> Coal, simply because of its physical structure or chemical composition, would not be a resource; but it becomes one because man possesses wants which can be satisfied by releasing its stored-up energy and turning it into heat or work or some other usable form, and because man possesses the power to utilize coal in that manner. To be considered for its resources, the environment must be brought into relationship to man (1933: 3, zitiert in Richardson/Weszkalnys 2014: 12).

Kohle besitzt einen Nutzwert für Menschen: Sie enthält Energie, die für eine Versorgung mit Strom nötig ist. Eine Ressource ist ein subjektives Konzept, welches erst durch eine Inwertsetzung und die Verbindung mit Menschen Gültigkeit bekommt. Strategische Wichtigkeit wird ihr aufbauend auf Nutzen und Bedarf zugeschrieben. Dadurch ist eine Ressource ständig „in the making“ (Richardson/Weszkalnys 2014: 12).

Hinter „resource making“ verbirgt sich die Wandlung von Natur in Kultur durch technische, epistemologische und ontologische Vorgänge. In einem dialektischen Prozess werden sie sozial produziert und produzieren neue soziale Konfigurationen. Jedoch hängt die Bedeutungsschaffung bei natürlichen Ressourcen stark davon ab, welche sozioökonomischen Rahmenbedingungen herrschen, die ein Material relevant machen. So werden nicht alle Materialien zu Ressourcen (vgl. Onneweer 2014:

113).[10] Vor ihrem Leben als soziales Produkt existieren Bodenschätze aber immer materiell: „The material or physical aspect of resources exists before they become resources“ (De Gregori 1987: 1241).

Der Theorie Gilles Deleuzes und Félix Guattaris (vgl. 1987; Unterkapitel 2.5) folgend, schlagen Tanya Richardson und Gisa Weszkalnys vor, dass Ressourcen nicht nur „gemacht“ werden, sondern auch „werden“. Einhergehend mit dieser Sichtweise befürworten sie eine Behandlung von Ressourcen als relationale Assemblagen (vgl. 2014: 18). Das „Werden“ setzt das Vorhandensein einer Assemblage voraus. Die Existenz von Ressourcen über ihre materielle Erscheinungsform hinaus lässt sich hierdurch verstehen.

„Becoming“ ist der Veränderungsprozess der Assemblage. Elemente werden hineingezogen oder aus der Assemblage gestoßen. Indem sie in Verbindung mit anderen Elementen gesetzt werden, verändern sie ihre Wertigkeit. Durch die Prozesse der Territorialisation/Deterritorialisation wird die Identität einer Assemblage stabilisiert und destabilisiert, sodass durch den Einbezug neuer Elemente etwas Neues und Unerwartetes geschaffen wird (vgl. auch Unterkapitel 2.5). Das „Becoming“ von Ressourcen ist das Oszillieren zwischen verschiedenen Zuständen der Assemblage, was den „natürlichen“ und den „Güter“-Status einschließt. Ressourcen ändern ihre Beschaffenheit und können für unterschiedliche Menschen unterschiedliche Bedeutungen haben. Hierbei handelt es sich um historisierte Ontologien, die in Konkurrenz oder Verbindung zueinander stehen können. Entsprechend sind natürliche Ressourcen nicht einfach vorhanden, sondern befinden sich „im Fluss“: „They ‚become‘ as resource materialities, that is, as constitutive of and constituted within arrangements of substances, technologies, discourses, and the practices deployed by different kinds of actors“ (Richardson/Weszkalnys 2014: 15; Hervorhebung im Original).

Politisch und ökonomisch standardisierte Ressourcen, die auf einem Markt gehandelt werden, werden im Folgenden als „Gut“ oder „Kulturgut“ bezeichnet. Nach Onneweer ist „Ressource“ nicht mit einem Gut gleichzusetzen, sondern stellt einen bestimmten Moment in der Kette einer Wertproduktion dar. Am Beispiel von rotem Quecksilber in Kenia demonstriert er, dass das Material potenziell nicht vorhanden sein könnte. Um das rote Quecksilber ranken sich Mythen, nach denen nur wenige Personen die Voraussetzungen erfüllen, es überhaupt zu finden. Einem Bodenschatz werden reale, aber auch imaginierte materielle Qualitäten zugeschrieben.[11] Das Konzept der Materialität von Ressourcen ermöglicht es, über den Dualismus materiell-sozial hinauszublicken und einen Bodenschatz auch in Hinblick auf seinen potenziellen Nutzen hin zu analysieren (vgl. Onneweer 2014). Die Materialität von Ressourcen zu betrachten bedeutet, sowohl ihre materielle Verteilung

[10] Amita Baviskar spricht sogar davon, dass „Knappheit“, die ein Merkmal natürlicher Ressourcen ist, ein sozial vermitteltes Merkmal sei (vgl. 2003: 5053).

[11] Reale und imaginierte materielle Qualitäten verbindet die Appadurai’schen „Dinge“ mit Ressourcen (vgl. Unterkapitel 7.2).

in Raum und Zeit als auch ihre ontologische Fülle in die Analyse einzubeziehen. Die Abgrenzung von Ressource und Gut/Kulturgut erfolgt, weil Ressourcen auf verschiedene Arten über ihre Valuation und Zirkulation als Güter hinaus existieren (vgl. Richardson/Weszkalnys 2014: 21).

Auch die für die Förderung der Bodenschätze erforderliche Technologie ist eine Ressource: „Resource, then, is a property of things – a property that is the result of human capability" (De Gregori 1987: 1243). Eine intellektuelle Leistung von Menschen schafft aus Materialien Instrumente, die die Grundlage bilden für das Sammeln von Wissen und Erfahrungen (die wiederum Ressourcen sind). In einem unendlichen Prozess wird hieraus Technologie gemacht, die erneut Wissen, Instrumente und Erfahrungen hervorbringt (vgl. ebd.: 1244). In diesem Prozess können einige Ressourcen ihre Bedeutung verlieren oder durch andere abgelöst werden. Hierdurch wird eine Opposition zwischen „traditionell" und „entwickelt/entwickelnd" hergestellt, die sich in anderer Form bei der in Kapitel 9 zu beantwortenden Frage nach einer möglichen Koexistenz von Bergbau und Kulturerbe wiederfindet. „Tradition" und „Entwicklung" stehen sich scheinbar als Antagonisten gegenüber, sind aber eigentlich nur Teil der gleichen Assemblage (vgl. Onneweer 2014: 108).

Techno-wissenschaftliche Praxen der Ressourcenförderung sind selbst ebenfalls Teil der Assemblage. Die Extraktion von Bodenschätzen überschreitet die Grenzen zwischen Natur und Kultur. Gefördert wird wegen der strategischen Bedeutung eines Bodenschatzes, also eines dem Material zugeschriebenen Wertes, den bereits Marx als „Warenfetischismus" bezeichnet hat.[12] Dieser subjektive Wert bestimmt schlussendlich den Preis für ein Gut (mit). Für Michael T. Taussig führt dieser Warenfetischismus gar zu „phantom objectivity", die die Wurzeln von sozialen Produkten in einer kapitalistischen Gesellschaft verschleiert. Die Abstraktion von Leistungen aus ihrem sozialen Kontext führt zu einer fortschreitenden Kommodifizierung von Menschen und ihren Produkten (vgl. Taussig 1980: 4). Die Menschheit ist schließlich ein Produkt der Welt, die sie durch Arbeit transformiert. Kapitalismus wird im Marxismus dafür kritisiert, diesen Prozess zu durchbrechen, indem Güter zu Fetischen gemacht werden und die Menschheit „unterdrücken" (Miller 2005: 2).

Im Gegensatz zu Bodenschätzen liegt kulturelles Erbe nicht per se als Material vor. Dennoch lässt sich Kulturerbe als Ressource im Sinne einer relationalen Assemblage betrachten, was sich besonders bei einer Kulturlandschaft wie Mapungubwe anbietet, die sowohl aus materiellen als auch immateriellen Elementen besteht. Gemeinsam mit Bodenschätzen hat Kulturerbe den politisch, kulturell und ökonomisch erzeugten Nutz- und Tauschwert. Es ist ein sozial erzeugtes Produkt, eine intellektuelle Leistung und subjektives Konzept, dessen Gültigkeit erst durch Inwertsetzung entsteht. Das Beispiel von Mapungubwe zeigt, wie sich Glauben und Identität für die ethnische Gruppe der Vhangona räumlich manifestieren. Die Präsenz der Ahn*innen in der Landschaft bestimmt deren besonderen Charakter mit.

12 Marx schließt hier Dienstleistungen mit ein.

Mit dem Label des Welterbes geht auch die Zuschreibung eines Outstanding Universal Value (OUV) einher, der Heritage in eine Sphäre des Besonderen hebt.[13]

Die Weltkulturerbelandschaft Mapungubwe ist eine hybride Assemblage, die sich aus sozialen, technischen, kulturellen und natürlichen Elementen zusammensetzt. Diese Assemblage entsteht, indem die Elemente durch Interaktionen und Beziehungen miteinander in Verbindung gesetzt werden. Dabei befindet sich die Assemblage immer in Bewegung. Das MCL „ist" also nicht als monolithische Entität vorhanden, sondern „wird" vielmehr im Deleuze/Guattari'schen Sinne. Ihre materiellen Merkmale, nämlich das Vorhandensein von Bodenschätzen und Regenhügeln in den kartierten Grenzen, mobilisieren Diskurse über immaterielles Kulturerbe, Tradition oder ökonomische Entwicklung. Durch die Charaktereigenschaften der Landschaft und den Umgang mit dieser (beispielsweise durch Landschafts- und Naturschutz sowie den besonderen Status als Weltkulturerbe) werden alle prospektiven Bergbaubetreiber in ihren Aktionen gehemmt.

Das MCL ist auch eine Ressource für die Produktion von Wissen, sowohl durch Wissenschaft als auch durch „traditionelle" Formen wie das Rezitieren von Mythen und das Singen von Liedern (vgl. Abschnitt 5.3.1 und Unterkapitel 6.3). Als Moment in der Kette der Werteproduktion ist das MCL aber auch die Vorstufe für eine Kommodifizierung der Landschaft, um Tourismus und schlussendlich eine ökonomische Entwicklung der Region zu schaffen.

Unter „Ressource" verstehe ich in dieser Arbeit demnach ein sozial erzeugtes Produkt, das sich durch seine Materialität auszeichnet. Weiterhin verstehe ich „Ressource" als eine relationale Assemblage, deren besonderes Merkmal in ihrem „Becoming" liegt. Mit dieser Herangehensweise sollen die ökonomischen, sozialen und kulturellen Vorgänge um die beiden Ressourcen Kohle und Kultur gefasst werden.

[13] Das UNESCO-Verständnis von „Weltkulturerbe" rekurriert stark auf die sogenannte Hochkultur, legitimiert durch den in Kapitel 2.8 dargelegten Authorised Heritage Discourse. Dies scheint im Kontext immateriellen Kulturerbes, das vornehmlich traditionelle kulturelle Äußerungen (Traditional Cultural Expressions/TCEs) beinhaltet, zunächst widersprüchlich. „Schlichte" Alltagskultur und Folklore werden durch das Prädikat Welterbe (vgl. Hemme/Tauschek/Bendix 2007) in eine „höhere" Bedeutungssphäre gehoben.

2. Das Erforschen eines Minenfeldes: Methodik und Theorie

Eines der ersten Interviews, die ich für meine Forschung führte, brachte mich in das Johannesburger Wohnzimmer von Harold[14], Besitzer einer Lodge in der Nähe von Mapungubwe. Harold leitete das Interview ein mit den Worten: „Du weißt, dass du ein Minenfeld betrittst?" („You know you're treading on a minefield?"; Harold 26.07.2012). Damit schuf er eine passende Metapher sowohl für die jüngere Geschichte Mapungubwes als auch für mein Forschungsfeld, in dem sich einige Akteur*innen mehr, andere weniger vor dem Auslösen diskursiver Minen fürchteten.

Mapungubwe diente während des Bürgerkrieges in Simbabwe aufgrund seiner Lage an der Grenze wortwörtlich als Tretminenfeld. Die Farm Greefswald, die einen Teil des MCL darstellt, wurde in den späten Jahren der Apartheid als mili-

14 Gemäß einer ethischen Forschungspraxis sind alle personenbezogenen Daten in der vorliegenden Forschung pseudonymisiert worden. Den Schutz der Anonymisierung/ Pseudonymisierung habe ich meinen Interviewpartner*innen zugesichert, auch deshalb, weil es zu Situationen kam, in denen sie darum baten, gewisse Passagen nicht zu zitieren. Diese Passagen liegen trotzdem als Tonaufnahme vor, wurden aber in der Analyse nicht berücksichtigt. Da es in Südafrika üblich ist, sich mit dem Vornamen anzureden, habe ich lediglich Vornamen als Pseudonyme für meine Interviewpartner*innen gewählt. Berufsbezeichnungen wurden so umschrieben, dass für die Analyse relevante Informationen zum Hintergrund der Akteur*innen erhalten blieben, diese aber nicht direkt erkennbar machen.

tärische Basis genutzt. Sichtbare Überreste wie Zäune sind mittlerweile beseitigt worden, um die Ästhetik des Parks wiederherzustellen (vgl. SANParks 2012: 2). „Mine" bezeichnet im Englischen wie im Deutschen nicht nur einen Sprengkörper, sondern bedeutet auch „Bergwerk". „Minefield", verstanden als große Fläche voller Bergwerke, hätte genauso auf Mapungubwe zutreffen können: Zwischen 2008 und 2010 stellte das Department für Mineral Resources (DMR) 47 Bergbaulizensen für die ursprünglich geplante Schutzzone um das MCL aus (vgl. ICOMOS 2014: 5). Nachdem aber sowohl die unzureichend ausgebaute Schutzzone als auch die vergebenen Lizenzen von UNESCO und ICOMOS kritisiert wurden, wurde die Schutzzone 2014 erweitert, wodurch keine weiteren Bergbauaktivitäten in der Nähe des MCL stattfinden können (vgl. UNESCO WHC 2014: 8; DMR 2014).

Daneben stellen auch die Diskurse um Mapungubwe, seinen Schutz und seine Ressourcen ein Minenfeld dar. Die zwei großen Opponenten, die Save Mapungubwe Coalition Group und Coal of Africa Ltd., konstituierten dieses in der Hauptsache durch ihre Kritik und ihren „Kampf"[15] gegeneinander. Hinzu kommt eine politische Dimension, da eine Kritik an Vele auch gleichzeitig eine Kritik an den Entscheidungen des Departments of Mineral Resources und des Departments of Environmental Affairs (DEA)[16] sowie deren fehlender Kommunikation untereinander ist. Je nach Anbindung an Politik, Institutionen oder Nichtregierungsorganisationen (NGOs) bewegten sich die interviewten Akteur*innen mehr oder weniger vorsichtig durch dieses Minenfeld. Während einige sich diplomatisch verhielten, artikulierten andere ihre Meinung deutlich.

2.1 Methodik

Nun möchte man nicht unvorbereitet und ohne Schutzmaßnahmen ein Minenfeld betreten, auch wenn es sich „nur" um ein diskursives handelt. Dies bedeutete neben einem intensiven Einlesen in die Thematik durch wissenschaftliche Literatur genauso das Lesen der größtenteils emotional aufgeladenen Kommentare und Artikel auf Webseiten von Zeitungen und NGOs. Hierdurch gewann ich einen guten Blick auf den Konflikt um Mapungubwe – oder eher auf die Spitze des Eisberges, wie sich im Laufe der Feldforschungsphasen herausstellte.

Roland Girtler übersetzt den Begriff „Methode" aus dem Griechischen mit dem Weg, der zum angestrebten Ziel führt. Je nach Erkenntnisinteresse kann dieser Weg anders sein (vgl. Girtler 2004: 5). Auch Brigitta Schmidt-Lauber schreibt: „Die Fragestellung der Untersuchung entscheidet über die Wahl der Methode" (2001: 173).

---

[15] Dieser Begriff wird von meinen Interviewpartner*innen mehrfach selber verwendet, u.a. bei Selma und Sandra (01.08.2012) und bei Vincent (31.07.2012).

[16] In dieser Arbeit wird auch vom Department of Environmental Affairs and Tourism (DEAT) die Rede sein; dies war die offizielle Bezeichnung bis 2009, als das Department in seine zwei Kompetenzbereiche aufgeteilt wurde und zusätzlich das Department of Tourism entstand.

Für mein spezifisches Ziel entschied ich mich, meine Forschung auf Experteninterviews und das Auswerten grauer und wissenschaftlicher Literatur zu stützen.

Die Kulturanthropologie versteht sich als Erfahrungswissenschaft, die sich mit dem alltäglichen Leben und den kulturellen Äußerungen ihrer Forschungsobjekte beschäftigt. Der Komplexität der Lebenswelten soll durch einen Methodenmix Rechnung getragen werden. Bei der Konstituierung und Inwertsetzung von Kulturerbe und Kohle handelt es sich um vielschichtige, kontext- und akteursabhängige Phänome, die nur ein Methodenpluralismus annähernd vollständig greifen kann.

Die Annäherung an das Feld erfolgte klassischerweise mithilfe einer groben Orientierung, die aus Zeitungen, wissenschaftlicher Literatur, Reiseführern und einer Fernsehdokumentation[17] stammte. In dem Moment, in dem ich anfing, Interviewpartner*innen für meine geplanten Experteninterviews anzufragen, befand ich mich plötzlich mitten in einem Diskurs über Wert, Anerkennung und Politik. Mit jedem gemachten Schritt, mit jedem*jeder Interviewpartner*in, der*die eine andere Perspektive als der*die vorhergehende hatte, verlagerten sich die Minen. Da ich mich im Vorfeld über meine Interviewpartner*innen beziehungsweise die Institutionen, für die sie arbeiteten, informiert hatte oder in einer Art Schneeballsystem von einem*einer Interviewpartner*in zum*zur nächsten verwiesen wurde, konnte ich es vermeiden, auf die Minen zu treten.

Bei einer Multi-Sited Ethnography (s. Abschnitt 2.2.1) wird ein Feld als Netzwerk aus verschiedenen Feldern verstanden. In der klassischen Ethnografie, wie sie Bronislaw Malinowski auf den Trobriand-Inseln 1915 durchführte (vgl. Malinowski 1922, 1938), wird ein Feld noch als ein einheitliches Gebilde gesehen. Wie Regina Bendix anhand der Verhandlungen in der World Intellectual Property Organization (WIPO) jedoch deutlich macht, konstituiert sich ein Feld aus einem Geflecht verschiedener Strukturen:

> Angesichts der Dichte potentieller Netzwerke, assoziierter Geschichte(n) und damit verbundener (Ohn-)Machtgefüge und Aspirationen mag es naiv erscheinen, die eingangs skizzierten vielen in einem Raum versammelten Felder vorerst als ein Feld in einem klar erkennbaren, zeitlich verankerten Raum zu betrachten (Bendix 2009b: 339).

Bendix erkennt dennoch eine konkrete Verortung des Feldes in Zeit und Raum, in ihrem Beispiel während einer Sitzung in einem Sitzungssaal. Um dies auf die vorliegende Fallstudie zu Mapungubwe zu übertragen: Die Diskussionen, der „Kampf" verstetigten Assemblagen, wenn auch temporär. Genauso wie die Akteur*innen ihren Hintergrund in die Verhandlungen einbrachten, wirkten die Verhandlungen auf die Akteur*innen und ihre Assemblagen zurück.[18]

---

[17] „Nie heeltemal so swart" [„Nicht ganz so schwarz"; CB] in der Reihe „Fokus" des Senders SABC 2 vom 12.08.2012.

[18] Ich nutze in dieser Arbeit eine Kombination aus Akteur-Netzwerk-Theorie und Assemblage-Theorie (vgl. 2.3.2).

2.2 Erhebung des Datenmaterials

Der Zugang ins Feld gestaltete sich in beiden Feldforschungsphasen[19] unterschiedlich. Vor der ersten Feldforschungsphase wurde eine Liste mit initial gewünschten Interviewpartner*innen angelegt, von denen ich dann mit den meisten sprechen konnte. Dadurch kam es wiederum zu Verweisen auf weitere Akteur*innen im Konflikt um Mapungubwe, von denen ich einige entweder noch in der ersten Phase oder schließlich in der zweiten getroffen habe. Zumeist waren die Interviewpartner*innen offen gegenüber den Anfragen, bei einigen konnte man deutlich merken, wie wichtig es ihnen war, ihre Position darzulegen und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Oder, wie ein Interviewpartner nach einem Gespräch zu mir sagte: Nun könne ich die einzige Wahrheit (nämlich seine) in die Welt hinaus tragen (vgl. Nduvho u.a. 12.8.2013).

Während dieser Feldforschung zeigten sich mehrere einzige Wahrheiten. Nach dem Soziologen Siegfried Lamnek entwickeln der*die Forscher*in und das Objekt[20] eine kommunikative Beziehung, in welcher der*die Forscher*in die „kommunikative Realität“ (Lamnek 1995: 174) des Objektes verstehen lernen muss. Diese Realität wird im Rahmen von sozialen Beziehungen ausgehandelt. Der*die Forscher*in muss in der Lage sein, die symbolische Sprache, in die die Aussage eines kommunikativen Aktes eingebettet ist, zu verstehen. Es ist immer eine Person, die kommuniziert, aber die Art und Weise der Kommunikation kann variieren: Sie kann entweder direkt sein (beispielsweise in einem Interview, das der*die Forschende durchführt) oder indirekt (beispielsweise durch ein historisches Dokument). Wichtig ist, dass der*die Forscher*in in der Lage ist, den „Kommunikationszusammenhang“ (ebd.: 17), oder die Perspektive des Objektes, zu verstehen. Dieses ‚Eintauchen‘ in den Erfahrungs- und Interpretationshorizont des Objektes, der sich in Symbolik und Zeichen von der Lebenswelt der Forscher*innen grundlegend unterscheiden kann, nennt man in der qualitativen Sozialforschung auch „Intersubjektivität“ (vgl. z.B. Froschauer/ Lueger 2009).

2.2.1 Multi-Sited Ethnography

Als Grundlage für die Datenerhebung dieser Arbeit wurde die von George Marcus geprägte Multi-Sited Ethnography gewählt. Hierbei geht es darum, einem Thema oder einem Problem durch mehrere systematisch verknüpfte, aber räumlich und sozial oft sehr unterschiedliche Felder zu folgen. Die Multi-Sited Ethnography bietet

[19] Die Feldforschungsphasen umfassten jeweils einen Zeitraum von acht Wochen in den Monaten Juli bis August 2012 und August bis September 2013.

[20] Der Begriff des „Objektes“ stammt von Lamnek; im Sinne der Assemblage-Theorie, bei der jedes Element gleichzeitig Subjekt und Objekt ist, ist der Terminus fehlplatziert. Um deutlich zu machen, dass die Gesprächspartner nicht als Forschungsobjekte, sondern als Akteur*innen gesehen werden, wird „Objekt“ lediglich in diesem spezifischen Kontext als Bezeichnung für eine Person genutzt.

wertvolle Anschlussmöglichkeiten an die Assemblage-Theorie nach Gilles Deleuze und Félix Guattari (vgl. Abschnitt 2.3.2).

Bei der Multi-Sited Ethnography werden in der Regel mehrere verschiedene Methoden der Datenerhebung kombiniert. Es soll hiermit der Tatsache Rechnung getragen werden, dass Single-Sited Ethnography, wie sie etwa von Bronislaw Malinowski auf den Trobriand-Inseln (vgl. 1922, 1938) betrieben und die als wegweisend für eine sich damals neu konzipierende ethnografische Forschung beschrieben wurde, nicht mehr zur umfassenden Beschreibung eines Phänomens in der globalisierten Welt ausreicht. Dies hängt mit einer in den 1990er-Jahren in den Kulturwissenschaften entstehenden Kritik an der räumlichen Verortung von Kultur zusammen. Das neue Verständnis führt hin zu einem nichtessenzialistischen Kulturverständnis, in dem lokale Subjekte und Gesellschaften in einer Vielzahl von Beziehungen mit der Welt stehen (z.B. bei Gupta/Ferguson 1992). Dies führt laut George Marcus dazu, dass das Feld nicht mehr an einem Ort lokalisierbar ist. Es muss vielmehr durch den Forschenden, der dabei einer expliziten Logik folgt, konstruiert werden (vgl. Marcus 1995: 105). Marcus schlägt sechs Strategien vor, die dazu beitragen sollen, das Feld zu gestalten (vgl. ebd.: 106-110).

Diese Strategien sollen zur Verknüpfung der während der Forschung auftauchenden vielfachen Felder (multiply sites) dienen. Solche Sites konstituieren schließlich das gesamte Forschungsfeld und sind als gleichberechtigt anzusehen (vgl. ebd.: 102). Das Ziel der Multi-Sited Ethnography ist es nicht, eine holistische Wiedergabe eines „Systems der Welt" zu geben, sondern vielmehr zu zeigen, dass eine Ethnografie eines lokal produzierten kulturellen Phänomens auch immer eine Ethnografie eben dieses Systems ist. Die vielfachen Verortungen des mobilen Forschungsobjektes werden miteinander in Beziehung gesetzt. Zusammen mit der Forschung an verschiedenen Örtlichkeiten führt dies schließlich zu einer vergleichenden Dimension (vgl. ebd.: 99).

Nicht alle sich während einer Forschung öffnenden Felder sind jedoch auf den ersten Blick verknüpft. Marcus hält dies nur für oberflächlich problematisch und spricht von der Vielzahl von Feldern als eher gedachte denn als spezifische Strategie der Forschung (vgl. Marcus 1999: 9). Dies bedeutet, dass Multi-Sited Ethnography eine Lösung dafür ist, genau diese zunächst scheinbar nicht verknüpften Felder miteinander in Verbindung zu bringen und so die klassische Ethnografie zu erweitern. Eine solche Erweiterung war aufgrund des anderen Forschungsparadigmas der lokalen Anbindung eines Ortes und der räumlichen Beschränkung, die damit einhergeht, nicht möglich (vgl. ebd.: 10). Hier wird der Einfluss deutlich, den vor allem die Assemblage-Theorie auf die Multi-Sited Ethnography hat. Besonders in der heutigen globalisierten Welt sind ethnografische Forschungsfelder in den seltensten Fällen noch abgelegen, sondern vielmehr (unter anderem medial) mit dem Rest der Welt verknüpft. In einer rhizomatischen Welt-„Ordnung" ist jedes körperliche und diskursive Element mit jedem anderen verknüpft. Es ergeben sich immense Verflechtungen, innerhalb derer Assemblagen als heterogene Ensembles von Gegen-

ständen und Praktiken existieren (vgl. Marcus/Saka 2006; Deleuze/Guattari 1987). Sowohl Feldforscher*innen als auch die Elemente des Feldes haben in den letzten Jahren an Mobilität gewonnen. Feldforscher*innen folgen im Sinne der Multi-Sited Ethnography den Elementen durch die Verflechtungen und betrachtet sie im Kontext der Assemblagen, deren Teil sie sind. Da Ethnograf*innen der „Gegenstandsangemessenheit" verbunden sind, ist es erforderlich, „sich [zu] mobilisieren und unterschiedliche Forschungsorte und perspektiven [zu] verbinden, Reiserouten [zu] rekonstruieren und erzwungene wie freiwillige Mobilität aus der Perspektive der Partizipation mit [zu] vollziehen" (Knecht 2013: 90).

Zudem bemerkt Ulf Hannerz (2003), dass in den meisten Studien nicht alle Felder in einem Forschungsfeld erfasst werden können, was aber in der Natur der Multi-Sited Ethnography liege. Die vielen unterschiedlichen Felder können identifiziert, aber nicht in ihrer Gesamtheit bearbeitet werden, so dass mit einer Multi-Sited Ethnography auch immer eine gewisse Selektion einher geht (vgl. ebd.: 207).

In der Multi-Sited Ethnography wird von mobilen Forscher*innen ausgegangen, die einem Ding, einem Leben oder einem Konflikt durch mehrere miteinander verknüpfte und vielfach verortete, ebenfalls mobile Felder folgen und so schließlich ihre Felder konstruieren. Durch die Vielfältigkeit und multiple Verortung des Feldes bewegen sich die Forscher*innen zwischen den Sites. Die Bindung an den Zeitplan der Interviewpartner*innen führt zu kurzfristigeren, häufig aber auch multiplen Aufenthalten in einer Site, als es in der klassischen Ethnografie der Fall war (vgl. Hannerz 2003: 213). Die Kulturanthropologin Regina Bendix regt an zu durchdenken, was die dadurch nur zeitweise in einem Feld sichtbaren Forscher*innen für eine Wirkung auf die Selbstreflektion der Beforschten haben (vgl. 2009b: 338). Sich als Forscher*in in einem translokalen Netzwerk von Akteur*innenn zu positionieren, kommt in der kurzfristigen Forschungssituation meist durch das Identifizieren von gemeinsamen Bekannten zustande: „It is a matter of establishing personal credentials" (Hannerz 2003: 209). Dieser Schneeballeffekt hat auch in meiner Forschung zu weiteren, vorher nicht bedachten Interviewpartner*innen und somit teilweise zum Aufkommen weiterer Felder geführt.

Während der für diese Arbeit durchgeführten Forschungen zeigte sich genau die von Marcus angesprochene Herausforderung der zunächst augenscheinlich nicht verknüpften Felder: Sie ergaben sich zumeist aus den geführten Interviews oder der gesichteten Literatur, während die Strategie des Follow the Conflict[21] angewandt wurde. Die Welterbelandschaft Mapungubwe wird auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Arenen diskutiert, die im Laufe der vorliegenden Arbeit ausführlich erörtert werden sollen. Zum Teil handelt es sich um diskursive Felder, wie bei der diskursiven Inwertsetzung von Ressourcen, aber auch um geografische Felder, so wie bei der Abgrenzung und Erweiterung des Areals.

---

21 Diese Strategie entwickelte sich im Laufe der Forschung und Analyse dann hin zu Follow the Coal und Follow the Heritage.

Eine Multi-Sited Ethnography bietet sich in diesem Falle schon allein deshalb an, weil die Diskurse um Mapungubwe sowohl lokal als auch translokal eingebunden sind. Es handelt sich um eine südafrikanische Welterbestätte, deren Wert von traditionellen/Bona-fide-Communities[22], ansässigen Tourismusbetreiber*innen und Landbesitzer*innen, dem Ministerium für ökonomische Entwicklung, Umwelt und Tourismus der Provinz Limpopo, Wissenschaftler*innen in Pretoria und Johannesburg, einer australischen Bergbaugesellschaft und der global agierenden UNESCO mit Sitz in Paris ausgehandelt wird. Dies verdeutlicht die einerseits lokale Situierung des übergreifenden Forschungsgegenstandes, andererseits aber auch seine (diskursive) Mobilität und seine globalen Verortungen. Indem dem Konflikt um die Inwertsetzung der materiellen und immateriellen Ressourcen gefolgt wurde, konnte der Wechsel der Elemente Kohle und Weltkulturerbe zwischen den „Schichten" (vgl. Deleuze und Guattari 1987) verfolgt werden.

2.2.2 Experteninterviews

Die als Hauptquelle dienenden Interviews wurden im Sinne von Experteninterviews, wie es vor allem Meuser und Nagel (u.a. 1991, 2005, 2009) beschrieben, geführt. Im Verlaufe dieser Arbeit werde ich den Begriff „Expert*innen" noch kritisch beleuchten. Im Zusammenhang mit der Bezeichnung der Interviewtechnik soll dies aber noch nicht geschehen, da dieser ein anderes Verständnis des Begriffes zugrunde liegt als etwa den UNESCO-Expert*innen. Im Kontext der Interviews ist ein*e Expert*in eine Person, die „über ein aufgabenbezogenes, relativ genau umrissenes Teil-Wissen innerhalb eines Sonderwissensbereichs [verfügt], das zur Erfüllung [ihrer] Spezialistenfunktion erforderlich ist" (Pfadenhauer 2005: 115). Das bedeutet, dass eine Person Expert*in in ihrem „Sonderwissensbereich" sein kann, ohne dass sich dies in einem akademischen Grad oder einem beruflichen Titel niederschlägt.

In der Öffentlichkeit werden wissenschaftlich und vernakulär produziertes Wissen oft unterschiedlich gewertet. Am Beispiel eines Mufuvha-Spiels auf dem Mapungubwe Hill (s. Abb. 1) stellt Rachel King dar, wie unterschiedlich Laien und Professionelle (oder anders ausgedrückt: Besucher*innen und Archäolog*innen) Kulturerbe an Mapungubwe wahrnehmen. Das noch heute gespielte Mufuvha-Spiel wird als Kulturerbe der Venda gesehen. Dieses vernakuläre Narrativ wird in der archäologischen Forschung nahezu ignoriert, obwohl es in der Wahrnehmung der Besucher eine prominente Rolle spielt (vgl. King 2011). Das Exempel des Mufuvha-Spiels offenbart eine Wertigkeit von Wissen, bei der eine Asymmetrie entsteht: „Expertenwissen" wird höher geschätzt und eher wahrgenommen als vernakuläres Wissen. Rachel King nennt Archäologie einen „socio-historical process that may produce silences in the archaeological record (as with the mufuvha board)" (2011: 325; Hervorhebung im Original). Wissenschaften haben die Wahl der Sichtbarmachung ihrer geschaffenen Tatsachen. Sollte sich ein*e Forscher*in dazu entscheiden,

[22] Zum Begriff der Community vgl. Kapitel 2.6.3.



Abb. 1: Das Mufuvha-Spiel auf dem Mapungubwe Hill

etwas zu verschweigen, wie das Mufuvha heute oder die Existenz Mapungubwes in der Apartheid, so wird eine Lücke im jeweiligen Narrativ geschaffen. Ergo spielt Mufuvha heute kaum eine Rolle, genauso wenig wie Mapungubwe in der Apartheid, obwohl beide in der Archäologie bekannt sind/waren. In dieser Arbeit jedoch werden alle interviewten Personen gleichberechtigt als Expert*innen behandelt, die an der wissenschaftlichen und vernakulären Wissensproduktion zum Komplex Mapungubwe Cultural Landscape mitwirken (vgl. auch Kapitel 6).

Das Experteninterview wird zumeist als Form eines offenen Interviews gesehen (vgl. Meuser/Nagel 2009: 465). Der wichtige Unterschied zu den anderen Formen des offenen Interviews liegt darin, dass die befragte Person nicht den Mittelpunkt und Gegenstand der Analyse bildet: „Der Kontext, um den es hier geht, ist ein organisatorischer oder institutioneller Zusammenhang, der mit dem Lebenszusammenhang der darin agierenden Personen gerade nicht identisch ist und in dem sie nur einen ‚Faktor' darstellen" (Meuser/Nagel 1991: 442). In diesem Sinne passte die Methode des Experteninterviews sehr gut zum Untersuchungsgegenstand, da es sich um einen von mehreren Akteur*innen diskursiv verhandelten Prozess handelt, der bei allen interviewten Akteur*innen einen Ausschnitt ihrer Lebenswelt und vor allem einen Punkt intensiver Beschäftigung darstellt. Wichtig ist, dass Interviews nie eine objektive Abbildung der „Realität" darstellen. Sie zeigen das (performierte)

Selbstbild der interviewten Person (vgl. Schmidt-Lauber 2001: 168). Der Wissensbestand einer Person ist kontextual zu betrachten: „[D]as Gesagte [ist] an die konkrete Situation und das Gegenüber gebunden und auf seine Entstehungsbedingungen hin zu denken“ (Schmidt-Lauber 2003: 21).

Um die „subjektive[n] Sinnwelten“ (Schmidt-Lauber 2001: 183) zu erfassen, werden in der Kulturanthropologie bevorzugt (offene) Interviews verwendet. Für die vorliegende Arbeit wurden die Interviews entsprechend dem Typus „halboffen“ geführt; es wurden also Leitfäden eingesetzt, die aber nicht den Verlauf des Interviews diktierten. Dies sollte einerseits zulassen, dass die Interviewpartner*innen ihre eigenen Thematiken in die Gespräche einfließen lassen konnten, diente andererseits aber auch dazu, einen „roten Faden“ im Gesprächsverlauf zu haben. Dem Leitfaden lagen die in Unterkapitel 1.2 formulierten forschungsleitenden Fragen sowie die Hauptfragestellung zugrunde. Um zu vermeiden, dass Fragen gestellt wurden, die nicht zum spezifischen Wissen des*der Expert*in passten, um Generalisierungen, mangelnder Objektivität seitens des Interviewpartners oder „Zurechtdrehungen“ der Fragestellung zuvorzukommen (vgl. Mieg/Brunner 2004: 212f.), wurden die Leitfäden der Funktion der Experten im Feld angeglichen.

Im Rückgriff auf die kritische Forderung Laura Naders nach einem Studying Up in der kultur- und sozialanthropologischen Forschung[23] führt Ulf Hannerz den Begriff des „Studying Sideways“ ein. Damit stellt er den mobilen Forscher*innen ebenso transnational oder multilokal agierende Others gegenüber: „Yet there are also those others who are themselves transnational in their operations, in large part as an integral part of their occupations (professions, vocations)“ (Hannerz 1998: 109). Studying Sideways ist bei Hannerz nicht gemeint im Sinne eines Machtverhältnisses wie im Studying Up/Down, sondern als einer den Kultur- und Sozialanthropolog*innen ähnlichen Arbeitsweise. Es geht darum, andere „professional groups“ zu beforschen, die wie Kultur- und Sozialanthropolog*innen Wissen produzieren und verbreiten: „Certainly they are important enough to learn something about, and reflect on. Again, they have more or less parts in creating the global and transnational as a meaningful place“ (ebd.: 111; zu Wissensproduktion vgl. auch Kapitel 6). Hannerz führt sein Studying Sideways in seiner Studie zu amerikanischen und europäischen Auslandskorrespondent*innen ein. Interessant ist das ambivalente Verhältnis zu den Others: Auch wenn die Beforschten aufgrund ihrer sozialen und professionellen ähnlichen Verortung im „cultural apparatus“ als „Gleiche“ erscheinen, bleiben sie doch Others (vgl. ebd.).

Meuser und Nagel unterscheiden danach, ob die Expert*innen Informationen über ihr eigenes Handlungsfeld („Betriebswissen“) oder Kontextinformationen zum

[23] Laura Nader (1972) postulierte die Forderung, statt sich in anthropologischer Forschung auf niedrigere soziale Schichten und „arme“ Subkulturen zu konzentrieren, das Augenmerk auf die höheren Schichten und die Institutionen zu richten, die hierarchische Verhältnisse produzieren. So konstruierte Machtpositionen sollen hinterfragt werden. Zudem trage Sozialforschung zu einer Perpetuierung der Wahrnehmung der „armen“ Schichten als Ursache für Kriminalität bei, wenn sie sich nur auf deren Beschreibung, also das Studying Down, konzentriere.

Handeln einer anderen Zielgruppe („Kontextwissen“) geben sollen (vgl. Meuser/ Nagel 1991: 445). In meinem Forschungsdesign interessierte mich das „Betriebswissen“ der Expert*innen. Um über die Vermittlung von Grundwissen in einem Interview hinauszukommen, war es wichtig, den Interviewten zu signalisieren, dass ich mich in die Situation am MCL eingelesen hatte, was zum Beispiel durch gezieltes Eingehen auf einen Artikel oder eine Dokumentation, an denen die Interviewten mitgewirkt hatten, zu gewährleisten versucht wurde. Damit sollte ermöglicht werden, dass die Interviewpartner*innen und ich „auf gleicher Augenhöhe“ (Pfadenhauer 2005: 121) reden.[24] Dabei versteht sich diese Arbeit explizit nicht als Ethnografie von Expert*innen. Experteninterviews sind hier ein methodischer Zugang zum Feld, der seine eigenen Problematiken[25] mit sich bringt, auf der anderen Seite aber auch als gewinnbringendste Methode der Datenerhebung für das spezifische Forschungsinteresse erscheint.

2.3 Analyse des Datenmaterials

Durch das gesammelte Material wird ein Bezug zu den Wissensbeständen der Akteur*innen gewährleistet. Durch die Kombination verschiedener Analysemethoden sollen „blinde Flecken“, die in einem Einzelverfahren auftreten können, vermieden werden. Durch eine solche Triangulation wird die Möglichkeit geschaffen, validere Aussagen über den Forschungsstand treffen zu können.

2.3.1 Induktive Inhaltsanalyse

David R. Thomas (2006) stellt fest, dass es viele qualitative Analysetechniken gibt, die einer bestimmten Tradition folgen. Er nennt unter anderem die Grounded Theory, die Phänomenologie und die Diskursanalyse. Es gibt aber auch die Möglichkeit, Daten zu analysieren, ohne einer dieser mit einer gewissen Philosophie versehenen Traditionen zu folgen. Thomas bezeichnet diese Auswertungsmethode als „general inductive approach“ (ebd.: 238), die in vielen Studien angewandt wird, ohne explizit so betitelt zu werden.

Induktiv bedeutet, dass Themen aus dem vorhandenen Material abgeleitet, aber nicht an eigene Vorannahmen angepasst werden: „The primary purpose of the inductive approach is to allow research findings from the frequent, dominant and significant themes inherent in raw data, without the restraints imposed by structured

[24] Michaela Pfadenhauer merkt an, dass Personen dazu neigen, mit unterschiedlichen Menschen unterschiedlich zu sprechen, je nachdem, ob diese als „kompetent“ oder „inkompetent“ wahrgenommen werden und somit das Interview als „relevant“ oder „irrelevant“ empfunden wird (vgl. 2005: 121).

[25] Michi Knecht schreibt von Zugangsschwierigkeiten zu von Expert*innen kontrollierten Feldern, einem Verlust der ethnografischen Distanz und dadurch entstehende Forschungskollaborationen (vgl. 2013: 96).

methodologies“ (ebd.). Dadurch können auch Thematiken, die in der Anlage der Studie nicht antizipiert wurden, einbezogen werden. Auch wenn die Erkenntnisse von den Forschungsfragen geleitet werden, so leiten sie sich doch direkt aus dem Material ab. So kann Material, je nach Erkenntnisinteresse und forschender Person, zu unterschiedlichen Feststellungen führen. Der erste Schritt bei der Analyse dieser systematischen Dokumente war es, während des wiederholten, aufmerksamen Lesens der Interviews Kategorien zur Auswertung/Kodierung induktiv zu bilden. Dabei unterscheidet Thomas Upper-Level- und Lower-Level-Kategorien. Upper-Level-Kategorien sind Kategorien, die sich aus dem Erkenntnisinteresse ergeben, während Lower-Level-Kategorien sich unter Umständen unvorhergesehen aus dem Material selber ergeben (vgl. ebd.: 241). An dieser Stelle wurden auch die von mir geführten Feldtagebücher und Feldnotizen einbezogen (vgl. Schmidt 2005: 449).

Um eine große Fülle an Auswertungskategorien zu vermeiden und um die Auswertungskategorien konziser zu gestalten, wurden die induktiv ermittelten Themen zu Clustern zusammengestellt; das heißt, es wurden thematische Gruppen gebildet, wobei aber darauf geachtet wurde, dass keine induzierten Kategorien verworfen wurden. Dieser Schritt zielte darauf ab, Redundanz und Überschneidungen zu reduzieren (vgl. Thomas 2006: 242). Anschließend entstand ein Auswertungsleitfaden, nach dessen Entsprechung die transkribierten Interviews kodiert wurden. Dies wurde durchgeführt, indem Textabschnitte, einzelne Sätze oder manchmal nur Teilsätze mit einer Kategorie versehen wurden. Es ist anzumerken, dass manche Teile von Interviews immer unkodiert bleiben. Dies kann damit zusammenhängen, dass sie sich nicht in induzierte Kategorien einordnen lassen und/oder von geringer bis gar keiner Relevanz in Bezug auf das Erkenntnisinteresse sind (vgl. ebd.).

2.3.2 Thematische Netzwerkanalyse

Um die erhobenen Daten nach aus ihnen induzierten Themen zu strukturieren und organisieren, wurde eine thematische Netzwerkanalyse, wie sie von Jennifer Attride-Stirling (2001) vorgeschlagen wird, durchgeführt. Die thematische Netzwerkanalyse ist nicht zu verwechseln mit den verschiedenen Formen der qualitativen Netzwerkanalyse, die auf die Sichtbarmachung struktureller Beziehungen zwischen mehreren institutionellen oder individuellen Akteur*innen fokussiert (vgl. Hollstein/Straus 2006; Loimeier 2000). Vielmehr zeigt sie die Beziehungen zwischen von den Akteuren eingebrachten Thematiken auf. Es handelt sich somit nicht um die Analyse von sozialen oder egozentrierten Netzwerken.

Bei der Analyse wurde eine Art Mind Map erstellt, in der die induzierten Themen auf drei Ebenen dargestellt werden: Auf einer ersten Ebene sind dies grundlegende Thematiken, die auf einer übergeordneten, zweiten Ebene zu organisierenden Thematiken gruppiert werden. Schließlich finden sich auf der dritten Ebene globale Thematiken (vgl. Attride-Stirling 2001: 388). Die Erstellung eines thematischen Netzwerkes lässt sich somit problemlos an die induktive Analyse eines Textes anschließen, da in dieser bereits Thematiken hierarchisiert wurden. Das Ziel der

thematischen Netzwerkanalyse ist „to explore the understanding of an issue or the signification of an idea, rather than to reconcile conflicting definitions of a problem“ (ebd.: 387). Das Datenmaterial wird als Text verstanden, der in thematische Cluster „aufgebrochen“ wird. Dies erlaubt einerseits eine Systematisierung der induzierten Thematiken sowie des Analyseprozesses, andererseits lassen sich Verbindungen zwischen den Thematiken aufzeigen, die ohne eine visuelle Darstellung nicht erkennbar gewesen wären (vgl. ebd.: 386). Durch das strukturierte Aufzeigen von hierarchisierten Thematiken war es mir möglich, die diskursiven Felder in einer Art Karte aufzuzeigen und in ihnen so dem Konflikt um Mapungubwe folgen zu können.

Thematische Überschneidungen und Unterschiede in der Wertigkeit der Themen für die einzelnen Akteur*innen wurden durch diese Methode ersichtlich. In einigen Fällen ist bemerkbar, dass die Interviewpartner lediglich auf meine Fragen hin über bestimmte Thematiken sprachen und aus Eigeninitiative andere Inhalte diskutierten. Die Methodik des halboffenen Leitfadeninterviews ermöglichte einen solchen Gesprächsverlauf.

Die in die Analyse einbezogene graue Literatur, Zeitungs- und Zeitschriftenartikel sowie Gesetzestexte stellen „eine eigenständige Datenebene“ (Wolff 2005: 511) dar. Es empfiehlt sich nicht, sie wie Interviews zu behandeln, da es sich in der Hauptsache um „standardisierte Artefakte“ eines bestimmten Formates handelt, die für einen bestimmten Rezipientenkreis hergestellt wurden, (vgl. ebd.: 503). Damit sind sie keine reinen „Informationscontainer“ (ebd.: 511), sondern wurden mit einer bestimmten Absicht geschaffen. Quellenkritik ist demnach unumgänglich bei der Arbeit mit dieser Art von Dokumenten.

Nach der Auswertung der Interviews sowie der Niederschrift der Ergebnisse weise ich ausdrücklich darauf hin, dass das gesammelte Material von anderen Wissenschaftler*innen anders interpretiert werden könnte. In die Analyse fließen meine Kenntnis der Situationen, in denen die Interviews entstanden sind, genauso ein wie mein spezifisches Erkenntnisinteresse. Mit einem anderen Forschungsziel vor Augen könnte man daher zu anderen Ergebnissen gelangen. Dies soll wiederum nicht bedeuten, dass das Material entsprechend des Forschungszieles manipuliert wurde, sondern lediglich die Möglichkeit für weitere Interpretationsansätze offen lassen. Im Sinne sozialwissenschaftlicher Hermeneutik sollen die interpretierten Daten für Feldforscher*innen genauso wie für andere verstehbar und sinnvoll gemacht werden. Dies verlangt sowohl die Reflexion der eigenen Rolle als auch „Zweifel an subsumptiven Gewissheiten in Alltag und Wissenschaft und Zweifel schließlich auch an reduktionistischen Erklärungen“ (Hitzler/Honer 1997 in Keller 2008: 80).

2.4 Die Assemblage-Theorie

Unter einer Assemblage verstehen der Philosoph Gilles Deleuze und der Psychiater Félix Guattari eine Formation aus heterogenen Elementen, die für eine bestimmte Zeit eine Verbindung eingehen. Die Elemente sind unterschiedlicher Art: Sie

können menschlich oder nichtmenschlich sein, körperhaft oder Zeichen. Das Arrangement der Assemblage schafft Agency, also frei bestimmte Handlungsfähigkeit. Die einzelnen Elemente, die in keiner vorgefertigten Hierarchie zueinander stehen und die nicht nach einem organisierenden Prinzip geordnet sind, sind miteinander verbunden; daher der Ausdruck „relationale Assemblage" (Martin Müller 2015: 28). Eine Assemblage ist durch Exteriorität gekennzeichnet. Dies bedeutet, dass Teile aus ihr herausgenommen und in eine andere Assemblage versetzt werden können, in der ihre Interaktionen anders verlaufen können. Hier ist Agency ein intrinsisches Merkmal von Elementen.

Deleuze und Guattari stellen in „A Thousand Plateaus" (1987) eine Theorie von Mannigfaltigkeit vor. Sie entwickeln diese anhand der Abgrenzung ihres eigenen Werkes zum klassischen, binären, hierarchisch gegliederten „Wurzelbuch". Vielmehr ist „A Thousand Plateaus", wie auch die Welt insgesamt, als Wurzelgeflecht (Rhizom) zu begreifen: Es ufert, ohne ein Zentrum zu haben, in alle Richtungen aus und erstreckt sich über verschiedene Schichten. Die heterogenen Elemente sind untereinander in Beziehung gesetzt und verbunden. So gibt es in einem Rhizom weder einen Anfangs- noch einen Endpunkt, wie es bei einem Baum der Fall ist. Die Assemblage-Theorie betrachtet die ständigen Neuzusammensetzungen einer Assemblage, die „Nomadologie" genannt werden. Hinzu kommt, dass die Assemblage-Theorie Situationen mit festem Anfangs- und Endpunkt quasi negiert, und vielmehr auf Fluides rekurriert (vgl. Schwertl 2013: 117).

Zentral ist die Idee, dass sich rhizomatische Netzwerke im Fluss befinden, weil sich Elemente in unterschiedlicher Intensität in ihnen bewegen und dadurch ständig Prozesse der Deterritorialisierung und Reterritorialisierung angestoßen werden (vgl. Deleuze/Guattari 1987; Angermüller/Bellina 2012). Deleuze und Guattari nennen die Auflösung von Diskursen (man könnte es auch die Erschließung neuer Territorien nennen) die Deterritorialisierung entlang von Fluchtlinien. Fluchtlinien sind Bewegungen aus einer Assemblage heraus. Demgegenüber stehen die Integrationslinien, entlang derer reterritorialisiert, also neu ausgerichtet wird. Diese beiden Handlungsrichtungen gibt es auch deswegen, weil es besonders für den Erhalt der Definitionsmacht von Regimen[26] von Bedeutung ist, die Ausrichtung an Fluchtlinien zu blockieren oder komplett negativ umzudeuten (vgl. Deleuze/Guattari 1987: 116). Ein Rhizom ist die Verflechtungsstruktur, die einer Assemblage zugrunde liegt. Diese wiederum erscheint nur wie ein Element, das im instabilen Zeit-Raum Struktur schafft. Genau solch eine Strukturierung lehnen Deleuze und Guattari aber ab. „Prozess" und „Beziehung" stehen hier im Fokus, nicht ein (nicht zu erreichender) „Endzustand" (Marcus/Saka 2006: 102).

[26] Regime bilden innerhalb der instabilen Netzwerke und Assemblagen eine Möglichkeit der Stabilisierung. Verschiedene Akteure werden in den Regimen zu einem Kollektiv gebunden. Kollektive können auch durch Problematisierungen entstehen; sie sind ein Resultat von Verbindungen in einem Netzwerk (vgl. Schwertl 2013: 115).

Die Verwendung des Konzeptes der Assemblage führt im Rahmen der Betrachtung von Materialien, Objekten und Technologien dazu, diese als emanzipiert zu betrachten: Es handelt sich nicht um passive Empfänger von Handlungen. Vielmehr zeichnen sie sich durch eine eigene Agency aus (Müller 2015: 34). Die Dichotomie Natur/Kultur, die nicht mit der Assemblage-Theorie zu vereinen ist, ist beim „Werden“ und „Machen“ einer Ressource hinfällig. Auch die Opposition zwischen Subjekt und Objekt wird überschritten.

Dem Assemblage-Ansatz nah verwandt ist die Akteur-Netzwerk-Theorie, eine sozialwissenschaftliche Schule, die vor allem mit den Namen von Bruno Latour, John Law und Michel Callon verbunden ist. Aus dieser Schule entleihe ich für die vorliegende Arbeit zwei Begriffe, da ich diese als förderlich für das bessere Verständnis der Dynamiken innerhalb einer Assemblage erachte. Dies sind die beiden Begriffe von Akteur*in und Aktant. Innerhalb der hybriden Netzwerke agieren sowohl menschliche als auch nichtmenschliche Entitäten, wobei Latour die nichtmenschlichen als „Aktanten“ bezeichnet, in Abgrenzung zu den menschlichen „Akteur*innen“ (2010: 93ff.).

2.5 Foucaults Begriffe von Diskurs, Macht und Wissen

Foucault interessiert sich für die Makroebene, auf der Wissen produziert und zirkuliert wird. In der „Archäologie des Wissens“ betrachtet Foucault Diskurse im Zusammenhang mit Institutionen, Theorien und Praktiken. Dadurch kann ein Diskurs nicht als isolierte Einheit betrachtet, sondern muss immer im Kontext der „Bedingung seines Auftauchens, seiner Einbeziehung und seines Funktionierens“ interpretiert werden (Foucault 1981: 231). Mit der Einführung des Diskursbegriffes soll die diskursive Konstitution von Wissen, von der Foucault ausgeht, analysiert werden können. Diese Perspektive wurde später durch den Macht/Wissen-Komplex erweitert (vgl. Keller 2008: 74, Foucault 1973). Unter „Diskurs“ versteht Foucault Aussagen als Praktiken, die die Realität beziehungsweise ihren Aussagegegenstand strukturieren. Es sind kommunikative Handlungen, die in einem thematischen Geflecht miteinander verbunden sind (vgl. Foucault 1981: 74). Die Diskurstheorie von Foucault kann für Diskurse als „strukturierte und strukturierende Strukturen“ (Keller 2013: 45) sensibilisieren. Foucault erweiterte sein Konzept von Diskursen als sprachliche Phänomena um die Facette vom „Kampf“, vom Diskurs als „strategisches und polemisches Spiel“ (Foucault 2002 in Keller 2008: 75). Die damit einhergehende Konflikthaftigkeit der Diskurse hängt mit den sozialen Akteur*innen zusammen, die ihre eigene Position, also ihren Wissensanspruch, gegenüber anderen durchsetzen wollen.

In „Überwachen und Strafen“ führt Foucault den Doppelbegriff „Macht/Wissen“ ein, der verdeutlicht, dass Macht und Wissen untrennbar sind: Ein breiteres Wissen bringt neue Möglichkeiten der Kontrolle mit sich. Dies wiederum führt zu weiteren Nachfragen und Offenlegungen, durch die wiederum neues Wissen gene-

riert wird. Wissenschaft, besonders die Humanwissenschaft, und Macht sind insofern verbunden, als dass erstere das Wissen für die Disziplinierung des Individuums liefert, das disziplinierte Individuum aber auch erforscht und analysiert. Das Wissen über das Individuum, welches von den Humanwissenschaften erhoben wurde, wird dem Staat zum Zwecke der Kontrolle zur Verfügung gestellt (vgl. Foucault 1994). Machtverhältnisse schließlich werden in Diskursen produziert und reproduziert. Sie unterliegen institutionellen „(Vor-)Strukturierungen" (Keller 2013: 44).

Ein weiteres hilfreiches Konzept, welches bei Foucault jedoch fragmentarisch geblieben ist, ist das der Gouvernementalität. Zunächst verstand er darunter die spezifische Art und Weise des Staates, die Bevölkerung zu verwalten. Später erweiterte er die Definition dahingehend, dass sie nun die von Institutionen ausgeübten Steuerungsmechanismen, die das Verhalten von Individuen und Kollektiven kontrollieren, miteinschloss. Dies führte zu einem Umdenken über den Machtbegriff: Macht liegt nicht exklusiv beim Staat, sondern wirkt durch „micro-strategies and practices" auf allen gesellschaftlichen Ebenen (2003: 199).

Postkoloniale Studien beschäftigen sich vornehmlich mit dem Aufdecken von spezifischen Machttechniken in kolonialen Diskursen. Edward Said nennt Foucault als eine der hauptsächlichen methodologischen Inspirationen in seiner Analyse des Orients als diskursive Konstruktion des Westens.[27] Saids Nutzung des Diskursbegriffes wurde aus einer Reihe von Gründen kritisiert, so dass er sich schließlich selber von Foucaults Theorien im Allgemeinen distanzierte (vgl. Nichols 2010; Legg 2007: 267).

Foucaults Verständnis von Diskurs als Praxis wird in den Postkolonialen Studien genutzt, um Praktiken des kolonialen Diskurses aufzudecken. Es wird eine Verbindung zwischen Diskurs, bestimmten politischen Praktiken und sozialen Erfahrungen gezogen; hierdurch wird aufgezeigt, dass koloniale Macht nicht nur repressiv von staatlicher Ebene wirkt, sondern genauso Subjektivitäten und Identitäten produziert. Postkoloniale Diskursanalyse „accordingly demonstrates how intellectual, economic and political processes worked together in the formation and maintenance of colonial power, and how ideas and institutions, knowledge and power cannot be understood separately" (Abrahamsen 2003: 200f.).

Die in der Assemblage-Theorie immer wieder beschworene rhizomatische Verflechtung von Ereignissen und Elementen liefert eine gute Möglichkeit, um die Wirkung von Machtstrategien und praxen in und auf verschiedenen Ebenen zu verstehen. Politische und soziale Diskurse im postkolonialen Südafrika greifen immer wieder auf die Apartheid sowie eine (wie auch immer konstruierte) südafrikanische Identität zurück. Gemäß einer postkolonialen Diskursanalyse können diese Diskurse nicht von ihren historischen Bedingungen separiert werden. Die Apartheid mit ihren Strukturen wirkt bis heute gesellschaftlich, politisch und ökonomisch nach. Auch Mapungubwe ist davon betroffen: Die „Entdeckung" wurde weitestgehend verschwiegen, da die archäologischen Funde nicht in die Ideologie der Apartheid

[27] Vgl. Saids Werk „Orientalism" (2008 [1978]).

passten. Auf der anderen Seite sahen sich die Bona-fide-Communities (vgl. Abschnitt 2.6.3) auch in der Apartheid als Nachfahren dieses Königreiches. Der Umgang mit Mapungubwe ist geprägt durch konfligierende Agenden der Akteur*innen in Bezug auf Management, Schutz und Deutung, durch konfligierende Legislation und Zuständigkeit, durch Inklusion und Exklusion. Er ist ein Beispiel dafür, wie Akteur*innen auf unterschiedlichen Ebenen danach suchen, Übersetzungsprozesse zu dominieren.

2.6 Kulturelles Eigentum und Erbe

Im Kontext der Forschung zu Kulturerbe und kulturellem Eigentum setzte sich diese Arbeit mit den unterschiedlichen Konzepten und damit Bedeutungen von „kulturellem Eigentum" (Cultural Property) und „kulturellem Erbe" (Cultural Heritage) auseinander. Eigentum ist ein juristisch verankerter Begriff. Es bringt Rechte und Pflichten mit sich und hat zudem eine wirtschaftliche Komponente: Theoretisch kann durch eine Veräußerung ein monetärer wie auch ein ideeller Verlust oder Gewinn erwirtschaftet werden. Durch den Zusatz „kulturell" wird Cultural Property in einen neuen Spannungsrahmen gehoben:

> Es präsentieren sich die Fragen nach der Zurechenbarkeit des Eigentums, der Veräußerbarkeit von Kultur sowie nach globalen Maßstäben dessen, welche Rechte und Pflichten mit dem Eigentum einhergehen können, worin wiederum die Definitionsproblematik von „Kultur" einerseits sowie kulturell divergierende Konzepte von Eigentum andererseits zu der komplexen Forschungsmatrix beitragen (Bendix/Bizer 2010: 3).

Cultural Property und Cultural Heritage können nicht synonym verwendet werden. Regina Bendix und Valdimar Hafstein (2009) schreiben aus kulturwissenschaftlicher Perspektive:

> [C]ultural property is a national concept at its inception, used in the context of claims for the return of restitution of historical artefacts from one state to another. Cultural heritage, on the other hand, is the preferred term in contexts that stress the general safeguarding of artifacts, buildings, sites, and, most recently, cultural practices (ebd.: 6).

Die Völkerrechtler*innen Lyndel Prott und Patrick O'Keefe (1992) plädieren aufgrund der ideologisch aufgeladenen Basis des Begriffs „Eigentum" dafür, im Kontext des Schutzes von materieller und immaterieller Kultur von „Kulturerbe" zu sprechen:

> The fundamental policy behind property law has been seen as the protection of the rights of the possessor. If this policy is carried to its logical conclusion then the owner can be buried with a painting that he purchased for millions of dollars but which represents a peak achievement of human culture. The

> fundamental policy behind cultural heritage law is protection of the heritage for the enjoyment of present and later generations. This means not only physical protection but the possibility of access for persons other than the owner (Prott/O'Keefe 1992: 309).

Ein wichtiges Kriterium zur Unterscheidung liegt also im Besitzer: „[C]ultural property belongs to a people, cultural heritage to mankind" (Bendix/Hafstein 2009: 6).

Kulturelles Eigentum und kulturelles Erbe sind begrifflich miteinander verknüpft, sie werden in internationalen Diskursen synonym gebraucht und sind es doch nicht. Problematisch für eine exakte definitorische Trennung ist auch, dass beide Begriffe in nationalen und lokalen Kontexten unterschiedlich verwendet werden (vgl. Tauschek 2013: 148f.). Im Rahmen der UNESCO wurden die Begriffe bereits 1954 in der Haager Konvention zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten verwendet. Kulturgut erscheint hier materiell sowie hochkulturell und wird „ohne Rücksicht auf Herkunft oder Eigentumsverhältnisse" (UNESCO 1954) definiert. Eben dieses Kulturgut ist für das „kulturelle Erbe aller Völker" (ebd., Kap.1 Art.1 § 1) wichtig und muss deswegen geschützt werden. In den folgenden Jahren wurde der Begriff ausdifferenziert, auch weil sich dadurch kulturpolitische und rechtliche Implikationen ergaben, die häufig mit Restitutionsforderungen früherer Kolonialstaaten zu tun hatten (vgl. Tauschek 2013: 146). Zudem wurden auch weitere Formen von Heritage im Laufe der Jahre von der UNESCO anerkannt, zuletzt das immaterielle Kulturerbe mit einer Konvention 2003.

Die Ambivalenz wirtschaftlicher Nutzung des eigenen kulturellen Erbes haben John L. und Jean Comaroff beispielhaft für Südafrika und die USA aufgezeigt. Ihre Monografie „Ethnicity, Inc." (2009) thematisiert die Kommodifizierung von Identität und Kultur/kulturellem Erbe. Dies ist im Lichte der Globalisierung, aber auch im Kontext von postkolonialen Bestrebungen der Identitätsfindung zu sehen. Comaroff/Comaroff zeigen, wie (ehemals?) marginalisierte Communities ihre kulturellen Ressourcen in wirtschaftliche umwidmen, um einerseits Kapital daraus schlagen zu können, andererseits aber auch Anerkennung zu erfahren. „Ethnicity, Inc.", die Vergesellschaftung von Ethnizität, ist eine doppelwertige Maßnahme: Auf der einen Seite steht die Hoffnung, mithilfe des Verkaufs des eigenen kulturellen Erbes der Armut zu entkommen und die eigene Community zu Empowerment[28] zu führen. Auf der anderen Seite steht die Fortführung und Verstärkung bereits bestehender Ungleichheit wie auch der drohende Verlust des kulturellen Erbes (vgl. Comaroff/Comaroff 2009: 139f.).

[28] Mit Empowerment werden verschiedene Maßnahmen beschrieben, die bestimmten Gruppen von Personen zu mehr Selbstbestimmung und Autonomie, im besten Falle unter Verwendung bestehender Ressourcen, führen soll. Zudem wird Aufklärungsarbeit in Bezug auf die eigenen Rechte geleistet. Der Begriff Empowerment wird meistens in Bezug auf indigene Gruppen genutzt, ist aber nicht auf diesen Kontext beschränkt (z.B. in der Sozialarbeit). Vgl. http://www.indigenous.gov.au/parliamentary-secretary-tudge-project-launched-to-empower-communities (Stand 08.12.2014).

In der vorliegenden Forschung wurden (rhetorische) Fragen nach dem „Besitz“ Mapungubwes und des Golden Rhino gestellt. Es ging um die Frage, wem das Land in der und um die Welterbestätte gehört. Es stellte sich aber auch die Frage danach, wer verantwortlich für den Schutz dieser Landschaft ist – der Staat, die UNESCO oder die Zivilgesellschaft? Diese Fragen sind unmittelbar mit Identitätskonstruktion und Anerkennung verbunden. Traditionelle Communities sehen in ihrer Abstammung und somit ihrem „Besitz“ Mapungubwes eine Strategie der Schaffung von Anerkennung durch den Staat, die Wissenschaft und ultimativ durch die Gesellschaft. Landforderungen und –rückgaben sind ein Versuch, Ungerechtigkeiten der Apartheid wieder auszugleichen. Umstritten ist, ob die Rückgaben im Gegenzug weitere Ungerechtigkeiten produzieren, da wieder Personen enteignet werden.

Mit zunehmender Digitalisierung und Globalisierung unserer modernen Welt muss auch das Konzept des Eigentums weiter gedacht werden. Es stellen sich Fragen nach Urheber- und Autorenrechten genauso wie nach Verfügbarmachung von Musik, Literatur oder Bildern im Internet. Genauso muss aber auch die Spannweite des Eigentumsbegriffes, vor allem in internationalen Organisationen, überdacht werden. Ein stark westlich geprägtes Konzept von Eigentum kann nicht für alle kulturellen Gruppen auf der Welt funktionieren, da verschiedene Gesellschaften verschiedene Entwicklungen durchgemacht haben. Die westliche Sichtweise ist historisch durch Säkularisierung und eine Einigung auf bestimmte Werte und Rechte der in ihr lebenden Menschen geprägt. Den unterschiedlichen Konzepten sucht beispielsweise die World Intellectual Property Organization (WIPO) Rechnung zu tragen.[29]

2.6.1 Eigentum und Heritage an Mapungubwe

Das Mapungubwe Cultural Landscape (MCL) ist auf mehreren Ebenen geschützt: international durch seinen Status als UNESCO-Welterbe und als Teil der Vhembe Biosphere Reserve[30], national durch den National Heritage Resources Act (No. 25 of 1999), den World Heritage Convention Act (No. 49 of 1999) und den National Environmental Management Act (No. 73 of 1989). Zusätzlich ist das MCL als Schutzzone im Sinne des National Environmental Management: Protected Areas 2003 (Act 57 of 2003) anerkannt, was jegliche Bergbauaktivitäten auf dem Gelände des MCL sowie seiner Schutzzone ausschließen sollte. Letzteres Gesetz legt auch die Verwaltungshoheit des Parks in die Hände der halbstaatlichen Organisation South African National Parks (SANParks).

[29] vgl. Groth 2012

[30] Biosphärenreservate sind Teil des UNESCO-Programmes Man and the Biosphere (MAB), die nachhaltige Entwicklung unter Mitwirkung lokaler Communities, seriöse Wissenschaft und die Vereinbarkeit des Schutzes von natürlichen und kulturellen Ressourcen fördern. Vgl. UNESCO o.J.

Das MCL erscheint als hybrider Raum, bestehend aus privatem und staatlichem Land: SANParks verwaltet ein „mosaic of citrus farms, land purchased by De Beers[31] mining, community land and a conservation area“, schreibt Lynn Meskell (2011: 2). Auch wenn Verhandlungen zum Kauf der Farmen innerhalb des MCL und seiner Schutzzone bereits vor der Nominierung zum Weltkulturerbe anliefen, konnten diese nicht innerhalb der prognostizierten fünf Jahre abgeschlossen werden, sodass es immer noch landwirtschaftliche Aktivitäten im MCL gibt. Der Kauf der Farmen sollte dazu dienen, konfligierende Landnutzung zu vermeiden (vgl. DEAT 2002: 10).

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, wer die Eigentümer*innen des MCL sind. Durch Vertragsabschlüsse mit zumindest einigen Farmbesitzer*innen ging deren Land als Eigentum an SANParks über (vgl. ebd.: 44f.). Soweit die rechtliche Seite. Doch ein Eigentumsverhältnis kommt je nach Verständnis des Begriffs nicht nur durch einen Vertrag zustande. Theoretisch ermächtigen Gewohnheitsrecht oder die Aneignung durch Arbeit genauso dazu, sich Eigentümer*in eines Landstückes zu nennen. Es zeigt sich, dass ähnliche Diskussionen am MCL geführt werden. Durch Oral History von Bona-fide-Communities wie den Vhangona legitimieren sich diese als Nachfolger*innen des Königreichs Mapungubwe und damit als Eigentümer*innen und Verwalter*innen des Landes (vgl. Abschnitt 5.3.1). Solche Diskurse heben das MCL für einige Akteursgruppen aus dem Status eines „einfachen“ Eigentums in den eines Cultural Property.

Propertisierungsprozesse laufen keineswegs immer geradlinig ab. Im Gegenteil: Wie der Begriff schon andeutet, wird Eigentum „gemacht“ durch beteiligte Akteur*innen auf eine jeweils andere Art und Weise. Dieser „Machung“ liegen Inwertsetzungsprozesse zugrunde. Propertisierungsprozesse sind eng verbunden mit Institutionen sowie sozialen und kulturellen Praxen. Letztere schließen auch Erbepraxen mit ein. Die Rolle von Institutionen ist die Schaffung von Rahmenbedingungen für die Propertisierungsprozesse: Politische Institutionen, etwa Ministerien, setzen Regierungsaufträge um und erwirken für die verschiedenen Akteur*innen diskursive und legale Frames. Die UNESCO hingegen ermöglicht mit dem Welterbelabel einerseits das Erstarken von Communities, deren kulturelles Erbe Wertschätzung erfährt; andererseits stößt sie auch eine ökonomische Prozesskette an, die die internationale Aufwertung (und Vergleichbarkeit mit anderem Welterbe) sowie die Kommodifizierung von Kulturgütern zur Folge hat. Hier werden Akteur*innen aktiv, die Diskurse weitertragen, blockieren und/oder umdeuten.

[31] De Beers Consolitated Mines, Teil von De Beers UK Ltd., betreibt den Diamantentagebau Venetia Mine etwa 15 km südwestlich vom MCL. Die Farm Schroda, die auf dem MCL liegt und die mit ihrem Grundwasser der Wasserversorgung von Venetia dient, wurde 1989 von De Beers erworben und dem MCL zur Verfügung gestellt (vgl. Fleminger 2007: 108).

2.6.2 Erben-Gemeinschaft? Begriffe von Community und Heritage

Der Begriff der Community ist deswegen problematisch, weil er nicht eindeutig und einheitlich definiert ist. In UNESCO-Dokumenten ist immer wieder von „local communities“ die Rede, ohne diesen Begriff näher zu klären. Deren Einbezug in die Nominierung und Bewahrung von Welterbe wird wiederholt gefordert. Damit verweist „local communities“ auf eine Gemeinschaft von Personen, die gemeinsam im Besitz von kulturellem Erbe sind (vgl. Blake 2009). Dorothy Noyes stellt fest, dass Community keine klar abgrenzbare Gruppe von Menschen meint, sondern ein Netzwerk, das andauernd Aushandlungs- und Abgrenzungsprozessen unterliegt und dessen Mitglieder sich ständig ändern (vgl. 2006: 32). Communities sind das Ergebnis von sozialen Prozessen; die Mitglieder können sich aufgrund gemeinsamer Interessen und unabhängig ihres ethnischen oder religiösen Hintergrundes zusammenfinden („Communities of practice“, Adell u.a. 2015a) oder aufgrund eines Zugehörigkeits- oder Zusammengehörigkeitsgefühls basierend auf Ethnizität oder Religion, auch wenn sich die einzelnen Mitglieder der Community untereinander nicht kennen („Imagined Communities“, Anderson 2003).

Im Falle von Mapungubwe gibt es keine nennenswerten lokalen Communities auf südafrikanischer Seite.[32] Trotzdem bilden sich Communities bzw. werden Communities gebildet: Die Vhangona sind eine der Gruppen, die als Bona-fide-Community von Mapungubwe anerkannt sind. Bei den Bona-fide-Descendants nimmt man aus wissenschaftlicher Perspektive an, dass es sich um die Nachfahr*innen Mapungubwes handelt. Die Communities, die sich selber als Nachfahr*innen Mapungubwes identifizieren, waren aufgefordert, im Vorfeld der Wiederbestattungen auf dem Mapungubwe Hill Nachweise ihrer Abstammung in Form von Oral Traditions an das federführende Department of Environmental Affairs and Tourism abzugeben. Wenn dieses von der Legitimität der Ansprüche überzeugt war, erhielten die Communities eine Urkunde sowie die Erlaubnis zur Teilnahme an der Wiederbestattung der während der Apartheid nach Pretoria überführten Skelette vom Mapungubwe Hill (vgl. Schoeman/Pikirayi 2011: 7).

Die Rainbow Nation hat das Ziel, eine Imagined Community unter der Fahne Südafrikas zu schaffen (vgl. Unterkapitel 3.3). Save Mapungubwe ist eine heterogene Mischung aus Natur- und Umweltschützer*innen, Tourismusdienstleister*innen und Wissenschaftler*innen, die sich aufgrund ihres gemeinsamen Interesses – Mapungubwe vor CoAL zu schützen – zusammengefunden haben. In dieser Arbeit wird Community – gleich welcher Art – demnach als das Zwischenresultat eines dauernd fortlaufenden sozialen Aushandlungsprozesses verstanden.

Da Sozialkapital nur in der Gemeinschaft und nicht bei einem Individuum allein bestehen kann, ergibt sich eine weitere Analogie zu Kulturerbe: Im Englischen

---

[32] Die Personen, die (zeitweise) in der Nähe des MCL wohnen, sind die hauptsächlich migrantischen Arbeiter*innen auf den benachbarten Farmen. Hier könnte man von einer Community sprechen; allerdings sind die Arbeiter*innen nicht in die Verhandlungsprozesse um Mapungubwe eingebunden, sodass sie in dieser Arbeit nicht gesondert betrachtet werden.

wird „heritage“ begrifflich von „inheritance“ abgegrenzt (beides wird im Deutschen mit „Erbe“ übersetzt).[33] Regina Bendix schreibt, dass „inheritances“ im eigentlichen Sinne innerhalb von Familien stattfinden. Vererbte Gegenstände haben sowohl einen materiellen als auch einen emotionalen Wert. Mit ihnen wird im Allgemeinen auch die moralische Verpflichtung zu bewahren, zu pflegen und zu gedenken vererbt – neben eventuellen Schulden, die von den Angehörigen zu begleichen sind (vgl. Bendix 2009a: 185f.).

Um die Implikationen von „heritage“ zu verstehen, muss man weiter ausholen. Wenn „inheritance“ auf familiärer Ebene stattfindet, so tut „heritage“ dies auf einer übergreifend gemeinschaftlichen. Die Individualisierung sowie die damit einhergehende persönliche Freiheit als Folge verschiedener gesellschaftlicher Veränderungen nach der Industrialisierung führten zu einer Erweiterung des Erbebegriffes. Auf der einen Seite steht eine größere individuelle Freiheit, geprägt durch die Distanzierung von traditionellen Familienrollen, auf der anderen Seite eine Hinwendung zu gemeinschaftlichem Erleben in Gruppen, die sich teilweise dem Schutz gerade der als durch Individualisierung gefährdet empfundenen Traditionen verschrieben haben. Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch das Entstehen von diversen Kulturschutzinitiativen: Wie bei Tauschek (2013) ausführlich dargelegt, wurde Denkmalschutz nach der französischen Revolution zu einer Angelegenheit der Nationalstaaten. Für die Individuen, die bis dahin Traditionen gepflegt und ihr Erbe geschützt hatten, traten dann nach und nach der Staat sowie Institutionen wie die UNESCO ein. Damit einher geht das Verschwinden des spezifischen, identifizierbaren Individuums hin zu einer Gemeinschaft, die es als ihre moralische Verpflichtung empfindet, kulturelles materielles und immaterielles Erbe zu schützen – oder der vermittelt wird, dass dies ihre Aufgabe sei. Die entsprechende, vom Authorised Heritage Discourse (AHD; vgl. Unterkapitel 2.7) geprägte Erziehungsarbeit leistet die UNESCO.

2.6.3 Heritage und Identität

Der Begriff der Identität wurde in der Vergangenheit in vielen Disziplinen voneinander abweichend definiert. Die Archäologinnen Emma Waterton und Laurajane Smith erklären, dass der Begriff „Identität“ (genau wie „Kultur“) so fundamental ist, dass er sich kaum diskutieren lässt (vgl. Smith/Waterton 2009: 4). Persönliche Identität, darüber herrscht bei allen Ansätzen eine gewisse Einigkeit, ist variabel: ein „von der oder dem Einzelnen immer wieder zu bewerkstelligende[r], am Schnittpunkt von gesellschaftlicher Interaktion und individueller Biographie stattfindende[r] Prozess der Konstruktion und Revision von Selbstbildern“ (Glomb 2008: 307).[34]

[33] Einschränkend sei hier erwähnt, dass sich die Entwicklung der Vorstellung von kulturellem Erbe auf westliche Gesellschaften beziehen.

[34] Demnach entstehen Identitätskrisen dann, wenn stabile, überindividuelle Sozial- und Sinnstrukturen fehlen. Identität muss dann in den heutigen modernen Gesellschaften vom Individuum selbst erzeugt werden (vgl. Glomb 2008: 307).

Im Fokus postkolonialer Studien steht die Formung von individueller und Gruppenidentität in früheren Kolonialstaaten. Hier überschneiden sich Heritage und Postcolonial Studies (vgl. Harrison/Hughes 2010: 238).[35] Insofern ist ein grundlegendes Verständnis und ein Bewusstsein für den Einfluss von postkolonialen auf Kulturerbestudien besonders für diese Arbeit ein Muss. Heritage ist ein Baustein von Identität, genau wie Identität ein Baustein von Heritage ist, wie im Laufe dieser Arbeit gezeigt wird. Die Identitätsbildung kann eng mit materiellen und immateriellen Elementen verbunden sein. So wird einerseits das winzige Golden Rhino in Identitätsnarrative verwoben, andererseits aber auch eine bestimmte Deutung der Landschaft Mapungubwes.

Der norwegische Ethnologe Fredrik Barth hatte in den 1970er-Jahren großen Einfluss auf die Ethnizitätsforschung, als er diese für die Unterscheidung von Ethnos und Kultur sensibilisierte. Dies bedeutet, dass „Barth die Selbstzuschreibung und –kennzeichnung der ethnischen Eigenart durch die Gruppe von ihren kulturellen Merkmalen unterscheidet und erstere für konstitutiv erklärt“ (Schmidt-Lauber 1998: 33). Das von Barth eingeführte Konzept der sozialen Grenzziehungen führt Brigitta Schmidt-Lauber weiter. Es handelt sich um eine „mentale“ Grenze gegenüber anderen ethnischen Gruppen, die zwar von Akteur*innen als starr wahrgenommen werden kann, tatsächlich aber einem „doing“-Prozess unterliegt, also sozial gefertigt wird (vgl. ebd.: 34).

Für die eigene Ethnizität sind nach Barth besonders die von den Akteur*innen selbst identifizierten Differenzen zu anderen Gruppen bestimmend (vgl. Barth 1970: 14). Kulturgüter haben die Funktion, individuellen Nutzen zu stiften. Dies geschieht entweder in Abgrenzung zu einer anderen Kultur, also im Othering, oder in der Identifikation von gemeinschaftsstiftenden Elementen innerhalb der eigenen kulturellen Gruppe. Dabei wird kein Unterschied zwischen materiellen und immateriellen Kulturgütern gemacht:

> So stiften Rituale ebenso Identität wie Anekdoten, Geschichten und Gründungslegenden zum immateriellen Bestand des „Gemeinsamen“ zählen. Darüber bestimmen sich Nationalitäten, Fußballfanclubs, Unternehmen oder auch Glaubensgemeinschaften. Identität verstehen wir damit als Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe (Lankau/Bicskei/Bizer 2015: 371).

Ein zentraler Punkt jedweder Identität gründet sich auf Erfahrungen, die man als Mitglied einer Gruppe macht, unabhängig davon, ob die Zugehörigkeit zu dieser nun selbst gewählt, sozialisiert oder durch einen Exklusionsmechanismus entstanden ist. Foucault sieht Identität als etwas, das jedem Individuum von der Gesellschaft gegeben wird; indem das Individuum sich aber mit dieser Identität beschäftigt, verändert es diese und wird von ihr verändert. Damit stellt auch er sich wie

[35] Nicht verschwiegen werden soll auch die historische Genese der Sozial- und Kulturanthropologie, deren Erkenntnisse im angloamerikanischen Raum (auch) zur Legitimierung kolonialer Herrschaft genutzt wurden (vgl. Harrison/Hughes 2010: 238).

Barth und Schmidt-Lauber gegen die Idee von Identität als stabilem Konstrukt, sondern sieht sie als fluide. Für Foucault ist Identität vielmehr das Ergebnis eines selbstreflexiven Diskurses und einer Selbstpräsentation gegenüber anderen (vgl. Racevskis 1983: 22).

Eine gewisse strategische Homogenität kann Gruppen in eine bessere Verhandlungsposition bringen. Nimmt man wiederum das Beispiel der Vhangona, einer Untergruppe innerhalb der größeren Gruppe der Venda, so fällt auf, dass immer wieder von „We Vhangona" gesprochen wird – also ein inklusiver Ansatz gewählt wird, der deutlich kraftvoller wirkt als wenn meine drei Gesprächspartner Nduvho, Shandu und Dowe würden nur von sich sprechen würden. Ein zweites Beispiel ist Save Mapungubwe, die ihre Kompetenzen und finanziellen Mittel gebündelt haben, um den „Kampf" gegen CoAL aufzunehmen. Beide stellen zwei unterschiedliche Formen der Communities dar: die Vhangona eine „imagined community" und Save Mapungubwe eine „community of practice" (Adell u.a. 2015b: 8).

Kulturgüter werden im Rahmen von Identitätspolitik auch für das Zusammengehörigkeitsgefühl einer sozialen Gruppe verwendet: „The phenomenon of ‚heritage' is global – every polity, be it a nation or other socio-cultural group, has a collective identity grounded in past events and elements which are deemed significant to it" (Long 2000: 317). Problematisch ist dies im Kontext der postkolonialen Staaten Afrikas deswegen, weil durch mehrere Faktoren in einigen Fällen eine Ent-Identifikation mit dem kulturellen Erbe stattgefunden hat (vgl. Unterkapitel 9.1).

Identität wird nicht nur innerhalb bereits existierender Gruppen und Communities gestiftet. Das Beispiel der Save Mapungubwe Coalition Group zeigt, wie über Gruppengrenzen hinaus eine Gemeinsamkeit zwischen verschiedenen Akteursgruppen ein Zusammengehörigkeitsgefühl auslöst. Dies drückt sich schon allein durch die Verwendung von „We" aus. Die Save Mapungubwe Coalition Group ist aus einer Vielzahl von Akteur*innen hervorgegangen, die ein gemeinsames Hauptziel verfolgen, nämlich CoAL und der Vele Colliery Einhalt zu gebieten. Die Beweggründe dafür, sich der Gruppe anzuschließen, sind unterschiedlich gelagert und reichen vom Schutz der archäologischen Funde über Umwelt- und Naturschutz bis hin zur Bewahrung der Attraktivität des MCL für Touristen. Durch dieses Framing wird innerhalb der Koalitionsgruppe bindendes soziales Kapital generiert, indem die Akteur*innen gemeinsam für ihren Zweck einstehen. Identitätspolitik folgt exklusiven Mechanismen. Entweder man gehört einer Gruppe an, sei sie nun dominant bzw. dominierend oder nicht. Eine solche Gruppenzugehörigkeit kann bestimmte strategische Vorteile bringen. Wenn Kulturgüter Teil einer bestimmten kollektiven Identität sind, dann beansprucht die entsprechende Gruppe in der Regel auch die Deutungshoheit über die Ressource. Dies kann zu konfligierenden Ansprüchen und Nutzungen führen. In diesem speziellen Fall kommt noch hinzu, dass die Besitzverhältnisse der Artefakte von Mapungubwe schwammig sind:

> Because we do recognize, these are heritage objects, ownership is not an entitlement, but our custodianship is that we ensure that it's well curated, it's

> well conserved, it's well looked after. […] But the ownership, it's a touchy subject, it's become very political and we as a museum, we stick to the ICOM code of ethics and we are trying to not get involved in political issues (Tina 30.08.2013).

Postkoloniale Gesellschaften befinden sich in einem Prozess der Neudefinition ihrer Identität, in dem Heritage eine kulturpolitische Rolle spielt. Es kann genutzt werden, um die Beziehung zu den ehemaligen Kolonialmächten und den Nachfahren der Kolonisierer neu zu bestimmen. Der Umgang mit Straßen- und Ortsnamen, Stätten oder Statuen, die dem kolonialen Erbe entstammen, ist von Emotionalität und dem Drang nach Selbstrepräsentation geprägt (vgl. Marshall 2009). Dies bedeutet im südafrikanischen Kontext aber nicht zwangsweise den Abbau oder die Zerstörung des kolonialen und Apartheidserbes. Robben Island beispielsweise ist schon seit Apartheidszeiten als Stätte des Widerstandes im kollektiven Gedächtnis verankert. Das Ende der Apartheid wäre der Zeitpunkt gewesen, an dem das systematische Kleinhalten oder Auslöschen von afrikanischem Kulturerbe mit gleicher Münze hätte heimgezahlt werden können. Jedoch stehen noch viele der von Kolonialisten und dem Apartheidsregime gebauten Monumente und Gebäude, die teilweise in den Status einer National oder Provincial Heritage Site erhoben wurden.

Die Konstituierung postkolonialen kulturellen Erbes kann dazu führen, dass ein „offizielles" Kulturerbe geschaffen wird, das alternative Deutungsformen ausschließt. Im Falle von Mapungubwe findet sich genau dieses Phänomen, indem die Deutung der Landschaft nahezu ausschließlich einem archäologischen Narrativ folgt, welches weitestgehend dem entspricht, das im UNESCO-Nominierungsdossier von „Expert*innen" dargelegt wird. Die Trennung der Communities von der Deutung und der Verwaltung kulturellen Erbes geschah zum ersten Mal in der Kolonialzeit und wurde dann in der Postkolonie wiederholt, als an die Stelle der kolonialen Verwalter internationale Organisationen und „Expert*innen" traten. Der AHD legitimierte deren Aktivitäten sowie einen weiterhin „imperialistischen" Zugriff auf das kulturelle Erbe (vgl. Harrison/Hughes 2010: 238). Die Nominierung Mapungubwes in einem Top-down-Prozess, das Verständnis als Natur- und Umweltschutzgebiet sowie als fossile Kulturlandschaft und die Exklusion von Communities aufgrund dieses Schutzgedankens sind Symptome einer solchen „offiziellen" Deutung. Eine durch die Kolonialzeit bedingte Ent-Identifikation der Communities führt zu einer Legitimierung westlicher Schutzpraktiken, mithilfe derer in der Postkolonie ein Other konstruiert wird (vgl. vor allem Abschnitt 5.3.1, Unterkapitel 9.1 und 9.2).[36]

---

[36] Die Abgrenzung und Distanzierung aufgrund von Merkmalen wie ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit führen zum sogenannten Othering. Der Begriff des Othering, das bis hin zu Diskriminierung und Rassismus führen kann, wurde von Gayatri Chakravorty Spivak für den Kontext des kolonialen Indiens geprägt. In ihren Beispielen werden die „Anderen", nämlich die Bewohner der Simla Hills, von den imperialen Machtdiskursen der britischen Kolonialist*innen ausgeschlossen (vgl. Spivak 1985). Othering dient in Spivaks Beispielen dazu, sich von den

Koloniales Heritage kann positiv oder negativ wahrgenommen werden, was vom Deutungsrahmen der jeweiligen betrachtenden Person abhängt. Narrative vom „guten" und vom „bösen" Kulturerbe existieren Seite an Seite, genau wie im Kanon des südafrikanischen nationalen Kulturerbes scheinbar kein Widerspruch darin besteht, das zu Cecil Rhodes' Imperium gehörende Weingut Boschendal gleichermaßen aufzunehmen wie Nelson Mandelas Madiba House. Marschall argumentiert, dass dies mit den Versöhnungsversuchen der Regierungen der Post-Apartheid zusammenhängt (vgl. Marschall 2009: 70). Der südafrikanische Staat erfüllt hier zwei Rollen: Er wirkt aktiv im „nation branding" mit, bei dem auch die „Marke" Südafrika durch den Einbezug bestimmter Heritage-Elemente kreiert wird. Zweitens wird durch diesen Prozess eine Legitimierung des Staates erreicht, da dieser die einzige Entität ist, die Heritage als Faktor in der sozioökonomischen Entwicklung definieren kann (vgl. Scher 2012: 79).

Der Versöhnungsansatz der Rainbow Nation ist ein diskursiver Frame, welcher im Zusammenhang mit „Reclaiming the Past" steht (vgl. Coombes 2003: 35; Unterkapitel 3.3). Dies kann als eine Form eines Übersetzungsprozesses beschrieben werden, in dem Akteur*innen aktiv ein Narrativ umdeuten. Umdeutungsprozesse können, müssen aber nicht erfolgreich sein (vgl. Coombes 2003: 35). Eine Interpretation von Mapungubwe als afrikanischem Kulturerbe ist ein solcher Übersetzungsprozess. Aktiv wird seine Geschichte reafrikanisiert und dadurch an die Bona-fide-Communities zurückgegeben. Solche Übersetzungsprozesse werden in den zwei postkolonialen Identitätskonstrukten von Rainbow Nation und African Renaissance sichtbar.

2.7 Die Critical Heritage Studies und der Authorised Heritage Discourse

Mit dem Begriff des Authorised Heritage Discourse (AHD) bezeichnet die Archäologin Laurajane Smith den hegemonial geführten Diskurs über kulturelles Erbe und dessen Konstituierung. Als Hauptmerkmale des AHD formulierte sie in ihrer Monografie „Uses of Heritage" 2006 folgende Punkte:

Fokus auf ästhetisch ansprechende Objekte, Stätten, Orte und/oder Landschaften;
Konservierungs- und Schutzimpetus der gegenwärtigen Generationen, um eine Vererbung an folgende Generationen zu deren Bildung zu ermöglichen;
Schaffung einer gemeinsamen Identität, die auf der Vergangenheit basiert (Smith 2006: 29).

„fremden", den als primitiv, aggressiv und ungebildet beschriebenen „hills people" abzugrenzen (vgl. ebd.: 253ff.).

Dadurch, dass sich der AHD immerzu vage auf ‚die Vergangenheit' bezieht, wird gemäß Smith automatisch die Einbeziehung von „Expert*innen" (z.B. Archäolog*innen und Historiker*innen) zum Zwecke einer Beurteilung erforderlich. Der Fokus auf materielle Überbleibsel ‚der Vergangenheit' begünstigt eine Abspaltung von der emotionalen Seite von kulturellem Erbe, welche für Individuen und Communities Bedeutung hat. Durch die professionelle Verwaltung durch Expert*innen werden heutige Generationen von einem aktiven Umgang mit kulturellem Erbe ausgeschlossen, weil dieses immerzu für zukünftige Generationen bewahrt werden muss. Kulturelles Erbe erscheint zudem von Natur aus wertvoll zu sein, weil es alles, was in ‚der Vergangenheit' gut und wichtig war, repräsentiert (vgl. Smith 2006: 29).

Das Welterbeprogramm der UNESCO erscheint sowohl als Produkt als auch als Reproduzent des AHD insofern, als eine bestimmte Gruppe von „Expert*innen" die Deutungsmacht darüber hat, welche Objekte, Monumente, Orte oder Kulturpraxen einen „herausragenden Wert" für die Menschheit haben.[37] Die UNESCO verwendet zwar in ihren Dokumenten den Begriff des „Experten", definiert diesen aber nicht näher. Damit wird das Füllen des Begriffs den Vertragsstaaten überlassen, die zumeist – dafür ist Mapungubwe ein gutes Beispiel – Personen mit hohem akademischem Status aus bestimmten Disziplinen für Nominierungen anfragen. Dazu gehören vor allem Archäolog*innen, Historiker*innen und Architekt*innen. Durch die Vergabe des Expertenstatus werden diese Personen aber auch gleichzeitig aus dem Kreise der übrigen Stakeholder*innen[38] herausgehoben, da ihr Wissen und ihre Werte ausschlaggebend für die Identifizierung von Kulturerbe sind (vgl. Smith 2006: 51).

Die Rolle von Expert*innen bei der Inwertsetzung von Kulturerbe wird in den Critical Heritage Studies beleuchtet. Die Inwertsetzung von Kulturerbe und das Zuschreiben eines außergewöhnlichen Wertes sind hierarchische Prozesse, die hinterfragt werden, zumal die Diskurse hierum deutlich westlich geprägt sind (vgl. Tauschek 2013: 183). Das Konzept von Heritage hat eine politische Dimension und zeigt Machtverhältnisse auf. Diese liegen unter anderem im Kolonialismus, im Nationalismus und in der sozialen Exklusion aufgrund von ethnischen oder sozialen Kriterien (vgl. Winter 2013).

---

37 Die UNESCO nutzt den Begriff des Outstanding Universal Value, welcher anhand von zehn in den Operativen Richtlinien für die Durchführung zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt festgelegten Kategorien ermittelt wird. Zudem wird potenzielles Welterbe in Bezug auf die „übergreifenden Kriterien der Einzigartigkeit, der Authentizität (historische Echtheit) und der Integrität" beurteilt (vgl. Ringbeck 2008: 66ff.).

38 Die UNESCO fasst verschiedene Gruppen mit Verbindung an eine Welterbestätte als Stakeholder*innen zusammen. Dies können lokale Gruppen genauso wie Wissenschaftler*innen, Verwalter*innen der Stätte oder Nutzergruppen sein. Diese Stakeholder*innen sind zusammen mit Expert*innen in dem Nominierungssystem vertreten, wobei sich letztere durch ihre Kenntnis von und ihren Zugang zu internationalen Kontexten auszeichnen (vgl. UNESCO 2011: 51–53).

Tim Winter sieht die Critical Heritage Studies als akademische Nachfolgerin der Kritik an der britischen „Heritage Industry", die Robert Hewison (1987) in seinem gleichnamigen Werk beschreibt. Diese Kulturerbe verwaltende und propagierende Form der Industrie macht sich den ideellen und ökonomischen Nutzen von Heritage zunutze, um beispielsweise Tourismus zu generieren. Die nostalgischen Produkte der Heritage Industry wirken beruhigend, sind aber eigentlich Fantasien einer „world that never was" (Hewison 1987: 10). Mit der utopischen Vergangenheit werden Sehnsüchte nach Sicherheit und Geborgenheit und generell einer ‚besseren Zeit' befriedigt. Diese Vergangenheit ist somit keine abgeschlossene Einheit mehr, sondern wird den Ansprüchen der Gegenwart entsprechend durch das, was Smith später den Authorised Heritage Discourse nennt, geformt und geschönt. Diese nostalgisch umgedeutete Vergangenheit wird genutzt, um einen Sinn nationaler Identität zu schaffen (vgl. ebd.: 47, 99).

Mittlerweile sind die Critical Heritage Studies zu einem interdisziplinären Forschungsfeld gewachsen, das sich kritisch mit den Praxen der Heritage Professionals und internationaler Organisationen auseinandersetzt und in seiner extremsten Form sogar „anti-heritage" gestaltet ist (Winter 2013: 533). Jedoch hält Winter dies für wenig gewinnbringend: Damit die Critical Heritage Studies einen konstruktiven Dialog mit den Heritage Professionals aufbauen können, die sich nicht im akademischen Sektor bewegen, müssen sie aus ihrem wissenschaftlichen Elfenbeinturm heraustreten. Gewonnene Erkenntnisse müssen praktisch anwendbar gemacht werden, was wiederum die Existenz der Critical Heritage Studies legitimiere (vgl. ebd.: 533). Tauschek schreibt, dass gerade nach der Writing Culture-Debatte „Fragen nach Machtgefällen […] oder vermeintlich objektive[n] Wissensbeständen" in der Kultur- und Sozialanthropologie üblich und wichtig sind:

> [D]enn der Fokus auf die Konstruktionsmechanismen und Nutzungsweisen kulturellen Erbes muss zwangsläufig Fragen der Macht, der Gouvernementalität oder der ökonomischen und politischen Aneignung stellen, in der unterschiedliche Akteure mitunter vehement ihre jeweiligen Interessen vertreten (Tauschek 2013: 184).

Viele der von den CHS kritisierten Machtaspekte lassen sich an Mapungubwe zeigen. Allein am Nominierungsdossier wird dies deutlich: Dieses wurde in einem Top-down-Prozess von sogenannten Expert*innen mit akademischem Hintergrund erstellt. Spirituelle Aspekte wie die Bedeutung als Ruhestätte für Ahnen der traditionellen oder Bona-fide-Communities fanden so gut wie keine Beachtung. Stattdessen wurde immer wieder die historische Bedeutung Mapungubwes als „first powerful kingdom" (DEAT 2002: 8) betont. Damit hat das Narrativ von Mapungubwe als „nationaler Ikone Südafrikas" einerseits eine nationalistische Konnotation, wird aber andererseits auch dazu genutzt, afrikanische gegen westliche Kultur aufzuwerten. Dies allerdings geschieht wiederum im Rückgriff auf das gebräuchliche Vokabular des AHD.

3. Von der Grand Apartheid zur Rainbow Nation: politische, soziale und ökonomische Rahmenbedingungen in Südafrika von 1948 bis heute

Für das Verständnis der im Rahmen meiner Forschungen auftauchenden Themen und Inwertsetzungskategorien ist es wichtig, die tiefgreifenden Strukturen der Apartheid zu verstehen, da diese noch immer implizit und explizit in der südafrikanischen Gesellschaft und Wirtschaft vorhanden sind.[39] Mit dem Terminus der „Apartheid" (Afrikaans für „Getrenntheit") wird im Allgemeinen die Ära des institutionalisierten Rassismus und der systematischen Trennung ethnischer Gruppen nach dem Wahlerfolg der National Party 1948 bezeichnet. Offiziell blieb die Apartheid als politisches System bestehen, bis 1994 Nelson Mandela als Präsident aus den ersten demokratischen Wahlen der Republik Südafrika hervorging.

---

39 Die Apartheidszeit ist aus wissenschaftlicher Perspektive gut rezipiert, vor allem in der Geschichts- und der Politikwissenschaft, vgl. Louw: The Rise, Fall and Legacy of Apartheid (2004), Meredith: In the Name of Apartheid (1988), Terreblanche: A History of Inequality in South Africa 1652-2002 (2002). Im Rahmen von wissenschaftlichen Arbeiten zum Postkolonialismus sind besonders die Forschungen von Jean und John L. Comaroff zu erwähnen, auf die in dieser Arbeit noch gesondert eingegangen wird.

3.1 Das politische, soziale und ideologische System der Apartheid in Südafrika (1948 bis 1994)

Die Apartheid war in den 1960er-Jahren auf ihrem Zenit. Sie baute einerseits auf der Überzeugung auf, die „weiße Rasse" sei den anderen „Rassen" in jeglicher Hinsicht überlegen; andererseits inkorporierte sie die Ansicht, dass sich Weiße nicht mit Angehörigen anderer Hautfarben „mischen" sollten. Die ihr innewohnende Ordnung der menschlichen „Rassen" geht auf die im 19. Jahrhundert aufgekommene Vorstellung von ethnischer Zugehörigkeit als biologischem Fakt sowie einer darauf aufbauenden Hierarchie der Menschheit zurück. Damit einher geht die Idee von unveränderlichen, unüberbrückbaren, sichtbaren und unsichtbaren Unterschieden zwischen Gruppen von Menschen. Die „Rassenkunde" suchte dies zu beweisen und damit die Klassifikation der Menschen in „zivilisiert" (europäische Männer) und „primitiv" (afrikanische und asiatische Menschen genauso wie Frauen allgemein) zu untermauern. Diese Unterscheidung strukturierte und legitimierte eine ungleiche Behandlung der Menschen, beruhend auf Geschlecht und ethnischer Zugehörigkeit (vgl. Erasmus 2005).

Auch wenn international die Periode von 1948 bis 1994 mit dem Begriff der Apartheid bezeichnet wird, so begannen die politisch-legislativen Vorbereitungen für eine umfassende Trennung der ethnischen Gruppen bereits ab 1908. Der Natives Land Act (No. 27 of 1913) etwa, der eine Umverteilung beim Landbesitz vorsah, gilt als eine Säule der Apartheid. Gleichzeitig mit der Enteignung schwarzer Grundbesitzer wurden die sogenannten Homelands geschaffen: Reservate in ländlichen Gebieten, in denen schwarze Südafrikaner*innen leben mussten, solange sie keine nachgewiesene Beschäftigung in den Städten hatten. In den Städten wiederum gab es designierte Wohnsiedlungen für die nichtweiße Bevölkerung, die noch heute bestehenden Townships.

Die Homelands dienten nicht nur der Trennung der ethnischen Gruppen voneinander. Sie zeichneten sich dadurch aus, dass sie zumeist überbevölkert waren und dass eine hohe Arbeitslosigkeit vorherrschte. Die Schulpflicht endete hier mit 13 Jahren und die „Ausbildung" erfolgte nach dem Bantu Education Act (No. 47 of 1953)[40]. Die schwarze Bevölkerung wurde vom Apartheidsregime lediglich als billige Arbeitnehmerschaft gesehen, worauf auch die sogenannte Bantu-Ausbildung ausgerichtet war. Der damals zuständige Minister of Native Affairs und spätere Premierminister Hendrik Verwoerd drückte dies zusammenfassend so aus:

> There is no place for [the Bantu] in the European community above the level of certain forms of labour … What is the use of teaching the Bantu child ma-

[40] Bantu bezeichnet zum einen eine Sprachgruppe von über 700 Sprachen in Zentral-, West- und Südafrika. Der Terminus bedeutet „Mensch" in den meisten dieser Sprachen. Im kolonialen Südafrika wurde der Terminus als Bezeichnung für alle schwarzen Bevölkerungsgruppen eingeführt und im Sprachgebrauch der Apartheid im selben Sinne verwendet (vgl. SAHistory Online 2015).

> thematics when it cannot use it in practice? That is quite absurd. Education must train people in accordance with their opportunities in life, according to the sphere in which they live (zitiert bei Nieftagodien 2016).

Bereits durch diese beiden Verordnungen, den Bantu Education Act und den Natives Land Act, die nur zwei von 148 Gesetzen zur Trennung der ethnischen Gruppen in Südafrika darstellten, wird deutlich, wie der schwarzen Bevölkerungsmehrheit systematisch ökonomisches Potenzial entzogen wurde: Die Ausbildung war weitaus schlechter als die der weißen Südafrikaner*innen, sie hatten kaum ein Anrecht auf Besitz und sie wurden für ihre Arbeit schlecht bezahlt. Durch diese ökonomischen Faktoren wurden viele Männer zu Arbeitsmigranten, was wiederum Familienstrukturen zerstörte.

Das oft als „Apartheids-Projekt“ bezeichnete Regime griff zwar in alle Bereiche des Lebens ein, war aber im globalen Vergleich ein anachronistisches politisches System: Es war entstanden in der Nachkriegszeit, in der das Vertrauen in einen starken Staat, der ökonomische, politische und soziale Probleme lösen konnte, nahezu weltweit vorherrschte. Während sich dies in den Ländern des globalen Nordens zumeist in einem Modell des Wohlfahrtsstaates mit einer ausdrücklich demokratischen Grundordnung ausdrückte, wählte die Apartheidsregierung den Weg der Stärkung der weißen Bevölkerungsminderheit. Bis in die Mitte der 1970er-Jahre schien es möglich, die Grand Apartheid (im Gegensatz zur Petty Apartheid ist dies die allumfassende Trennung der ethnischen Gruppen) umzusetzen. Dann aber erstarkte der nationale und internationale Widerstand gegen das Regime. Es kam zu politischen Sanktionen wie einem Waffenembargo (beschlossen 1963, verpflichtend 1977 für die Mitglieder der UN) sowie dem Versuch des Ausschlusses Südafrikas aus der UN-Vollversammlung 1974, welcher allerdings aufgrund des Vetos von Frankreich, Großbritannien und den USA verhindert wurde (vgl. Posel 2011: 365). Die südafrikanische Regierung versuchte zu diesem Zeitpunkt einzulenken und Änderungen bezüglich ihrer rassistischen Politik aufzugreifen. Dieser plötzliche Sinneswandel war aber wohl eher den erstarkenden Widerstandsbewegungen in Mosambik, Angola und Rhodesien/Simbabwe und damit dem Verlust der verbündeten Kolonialstaaten und dem Puffer gegen das sogenannte Schwarzafrika geschuldet.[41] Südafrikas Trumpfkarte waren in dieser Zeit sein Reichtum an Bodenschätzen und die damit verbundenen wirtschaftlichen Interessen einiger einflussreicher Nationen des globalen Nordens an dem Land; ansonsten wäre es wohl nicht „nur“ sportlich, wissenschaftlich und kulturell geächtet worden, nachdem es 1966 aus der UNESCO ausgeschlossen wurde – aus der es bereits zehn Jahre vorher ausgetreten war. Dies zeigt den fehlenden Einfluss der UNESCO auf das Apartheidsregime: Die internationale Gemeinschaft war offensichtlich der Meinung, eher auf die Teilnahme an

---

[41] Angola wurde nach einem Unabhängigkeitskrieg von 1961 bis 1974, Mosambik nach einem Unabhängigkeitskrieg von 1964 bis 1974 von Portugal unabhängig. Das frühere Rhodesien und heutige Simbabwe wurde nach einem Bürgerkrieg von 1971 bis 1979 von Großbritannien unabhängig.

sportlichen Veranstaltungen und Wissensaustausch verzichten zu können als durch ein Handelsembargo in eine wirtschaftliche Randlage zu geraten.

Während sich Südafrika in politischer Isolation befand, wuchs der militarisierte Widerstand ab den 1980er-Jahren im eigenen Land stetig an. Zudem wurde international die Freilassung Nelson Mandelas, des seit 1964 inhaftierten Vorsitzenden des bis 1990 als illegal eingestuften African National Congress (ANC), verlangt. Der amtierende Präsident P.W. Botha rief noch zwei Mal, 1985 und 1986, den Ausnahmezustand aus, was die Polizei dazu ermächtigte, willkürlich Personen zu verhaften, Gewalt auszuüben und Ausgangssperren zu verhängen. Dies führte aber nicht dazu, die Autorität des Apartheidsregimes wiederherzustellen, sondern im Gegenteil zu immer mehr Angriffen der bewaffneten Widerständler*innen auf Regierungseinrichtungen. Feuer wurde mit Feuer bekämpft und es kam zum politischen Stillstand. 1988 begannen schließlich deshalb Verhandlungen zwischen der Regierung und dem African National Congress (ANC). 1989 wurde F.W. de Klerk letzter weißer Präsident Südafrikas. Zusammen mit dem 1990 aus der Haft entlassenen Nelson Mandela führte er die von Protesten und Aufständen begleiteten Verhandlungen um einen friedvollen Übergang aus der Apartheid in eine Demokratie an. In den ersten demokratischen Wahlen wurde Mandela zum Präsidenten gewählt. 1996 wurde eine neue Verfassung verabschiedet, die unter Rückbezug auf die Apartheid in der Präambel den neuen Weg zu einem gerechten Südafrika für Südafrikaner*innen aller ethnischen Gruppen weisen sollte.

Herauszugreifen sind die Punkte der Gleichheit aller südafrikanischen Bürger*innen, egal welcher ethnischen Gruppe sie angehören, und der Vorsatz der Angleichung der Lebensverhältnisse und der rechtlichen Gleichheit. Dies sind handlungsleitende Vorsätze für viele der im Südafrika nach der Apartheid getroffenen ökonomischen und rechtlichen Entscheidungen.

3.2 Der lange Schatten der Apartheid (1994 bis heute)

Seit 1994 gibt es die Apartheid offiziell nicht mehr, doch zeigen sich ihre Nachwehen im alltäglichen Leben in Südafrika:

Südafrika ist eine der Nationen mit der höchsten sozioökonomischen Ungleichheit weltweit: Die weiße Bevölkerungsminderheit verzeichnet ein um achtmal höheres Einkommen pro Kopf als die schwarze Bevölkerungsmehrheit.

Die damit einhergehenden Armutsquote bei der schwarzen Bevölkerungsgruppe liegt um 38-mal höher als bei Weißen (zum Vergleich: in den USA liegt die Armutsquote von Afro-Amerikaner*innen doppelt so hoch verglichen mit weißen US-Amerikaner*innen) (vgl. Gradín 2011: 2f., 12).

Die Ungleichheit zeigt sich des Weiteren beim Zugang zu Trinkwasser, bei der Gesundheitsversorgung, bei der Ausstattung der Wohnräume mit elektrischen Geräten und beim Zugang zu Infrastruktur (vgl. ebd.: 3).

Mit verschiedenen Regierungsprogrammen wird seit dem Ende der Apartheid unterschiedlich erfolgreich der sozioökonomischen und soziopolitischen Ungleichheit in Südafrika entgegengewirkt. Ohne diese Programme und ihren Erfolg bewerten zu wollen, sei an dieser Stelle bemerkt, dass zum einen die Apartheid in den knapp 50 Jahren ihres Bestehens dafür gesorgt hat, dass bewusst Strukturen zur Schaffung dieser Ungleichheit etabliert wurden. Trotz der politischen Agenda der Post-Apartheidsperiode, die vor allem die Abschaffung eben dieser Ungleichheit zwischen den ethnischen Gruppen postulierte, muss man in Betracht ziehen, dass 20 Jahre für solch ein Vorhaben nicht viel Zeit sind. Hinzu kommt, dass der institutionalisierte Rassismus einige Generationen von Südafrikaner*innen und deren Lebenswelt und somit ihr Verständnis von Personengruppen und ihrem „Platz in der Gesellschaft" geprägt hat. In meinen Forschungen kam es ebenso wie in privaten Situationen häufig zu latent rassistischen Äußerungen, aber auch zu einer besonderen Überbetonung der neuen, „nichtrassistischen" Gesellschaft.

Die Psychologin Nomfundo Mogapi bezeichnet die Apartheidszeit mit ihrer entwürdigenden und brutalen Ausrichtung als ein kollektives Trauma der südafrikanischen Gesellschaft, welches noch nicht überwunden sei. Sie sieht in den oftmals in Gewalt ausartenden Protesten und xenophobischen Übergriffen ein Erbe der Apartheid, deren Regime eben solche Streiks gewaltsam unterdrücken ließ. Mogapi erklärt dies aus psychologischer Sicht mit „reenactment of the traumatic memories, culture of denial, avoidance and splitting in dealing with the countries [sic!] problems and challenges", häufig als Reaktion auf Rassismus und Fragen der ethnischen Zugehörigkeit (Mogapi 2011: 123). Die neue Demokratie Südafrikas hat sich bisher als paradox gezeigt, indem einige Schwarze, die sogenannten Black Diamonds, den sozialen und ökonomischen Aufstieg geschafft haben, die Mehrheit der schwarzen Bevölkerung aber weiterhin und in immer größerem Ausmaße marginalisiert ist (vgl. ebd.: 124).

Die sozioökonomische Ungleichheit in Südafrika zwischen den Bevölkerungsgruppen lässt sich statistisch nachweisen. So beruht die höhere Armutsquote bei schwarzen Südafrikanern auf einer Reihe von Faktoren: Familienoberhäupter beenden ihre schulische Laufbahn früher, um ihre Familien durch Erwerbstätigkeit zu unterstützen; es leben mehr schwarze Familien auf dem Land als weiße; schwarze Familien haben im Durchschnitt mehr Kinder sowie mehr abhängige Erwachsene per Haushalt. Dies führt dazu, dass es wahrscheinlicher ist, dass schwarze Südafrikaner*innen Arbeit als ungelernte und schlecht bezahlte Kräfte suchen. Ohne Versorgung durch den Wohlfahrtsstaat wiederholen sich die sozioökonomischen Muster in jeder Generation – es gibt keinen (finanziellen) Anreiz dafür, eine höhere schulische Ausbildung zu erwerben, statt auf eine Stelle als ungelernte Arbeitskraft oder gar als Arbeitsmigrant zu vertrauen. Das Geld, das von den Erwerbstätigen verdient wird, wird dringend und sofort benötigt, sodass eine langjährige Ausbildung aufgrund der familiären Versorgungspflicht nicht infrage kommt (vgl. Gradin 2013: 14).

Dieser komplexe Sachverhalt, bedingt durch den welthistorischen Rahmen einer kolonialen Vergangenheit und Besiedlung, ist zu bedenken, wenn die sozioökonomische Situation in der Gemeinde Musina, zu der Mapungubwe gehört, in dieser Arbeit diskutiert wird. Musina hat aufgrund großer landwirtschaftlicher Betriebe nominell eine niedrigere Armuts- und Arbeitslosenquote vorzuweisen als die Provinz Limpopo, in der Musina liegt.[42] Doch handelt es sich bei diesen Arbeitsplätzen abermals um Stellen für ungelernte Kräfte.

Der institutionalisierte Rassismus der Apartheid, der eine der weltweit am größten sozioökonomischen Ungleichheiten zwischen ethnischen Gruppen erzeugte, muss bei der Betrachtung meines Forschungsfeldes im Auge behalten werden. Diese Ungleichheit hat sich in den 20 Jahren nach Abschaffung des Regimes zwar verringert, bleibt aber in Gesellschaft und Wirtschaft sichtbar. So wirft die Apartheid immer noch einen langen Schatten auf Südafrika und damit auch auf die Diskurse um die Welterbelandschaft Mapungubwe.

3.3 Rainbow Nation, African Renaissance und Kulturerbe

Die besonderen Herausforderungen nach dem Ende der Apartheid führten in Südafrika dazu, dass sich das Land neu bestimmen musste. Wie war dieses neue Südafrika, das aus dem Schatten des Apartheidsregimes in das Licht der Welt treten wollte? Der Traum von einer Nation, die sich von ihrer dunklen Zeit abwendet und verschiedene ethnische Gruppe vereint, wurde unter dem von Erzbischof Emeritus Desmond Tutu geprägten Begriff der „Rainbow Nation“ geboren. Damit wurde im Südafrika der Post-Apartheid ein Nation-Building par excellence versucht: eine staatliche Gemeinschaft zu schaffen, mit der sich alle Südafrikaner*innen trotz ihrer Diversität identifizieren. In seiner Antrittsrede als Präsident formuliert Nelson Mandela die Hoffnung, dass Südafrika die Apartheid hinter sich lassen und in die Weltgemeinschaft zurückkehren könne. Ein Vorbild für die Staatengemeinschaft sollte das neue Südafrika sein, ein Land, in dem alle gemeinsam leben können: „We enter into a covenant that we shall build the society in which all South Africans, both black and white, will be able to walk tall, without any fear in their hearts, assured of their inalienable right to human dignity – a rainbow nation at peace with itself and the world“ (Mandela 1994).

[42] Die Armutsquote berechnet sich nach den Personen, die ein monatliches Einkommen von unter 620 ZAR (etwa 44 Euro) haben. Als arbeitslos gelten nach offizieller Definition alle Personen im Alter von 15 bis 64 Jahren, die einen Job haben wollen und in den vergangenen sechs Monaten aktiv Schritte hierzu unternommen haben. Entsprechend liegen die inoffiziellen Arbeitslosenquoten bedeutend höher, weil diese noch sogenannte discouraged job seekers und ökonomisch nicht aktive Personen einbeziehen. Die Armutsquote für Musina beträgt 24,1 % und für Limpopo 78,9 %. Die Arbeitslosigkeit liegt in Musina bei 18,7 % und in Limpopo bei 32,4 % (StatsSA 2011). Im Landesvergleich liegt die Armut in Südafrika bei 56,8 % und die Arbeitslosigkeit bei 25,5 %.

Fast 20 Jahre nach Mandelas berührender und hoffnungsvoller Rede stellt der Islamwissenschaftler Tariq Ramadan ernüchtert fest: „South Africa is labouring to find its revolutionary path; the colours of the Rainbow Nation have difficulty blending together; the wealthy elites (white, black or Indian) profit from de facto segregation. The rich stick together; the poor and the marginalised are thrown together" (2012). Die Archäologin Lynn Meskell nennt die Rainbow Nation sogar „a failed decolonization project" (2012: 44). Das Gelingen des sehr ambitionierten Projektes, welches angetrieben war von einem Narrativ über Gleichheit und Einheit der südafrikanischen Bürger*innen, stand von Anfang an auf wackligen Beinen. Meskell sieht das Problem darin, dass das Narrativ alle Bürger*innen Südafrikas gleich gemacht hat und kein Augenmerk auf die unterschiedlichen Erfahrungen und die historischen Ungerechtigkeiten warf. Dadurch würden ethnische Spannungen nur noch intensiviert (vgl. ebd.: 45). Etwas anders, nämlich als Versuch der Mediation zwischen den ethnischen Gruppen, sieht dies die Kunsthistorikerin Annie Coombes: „The concept of the ‚rainbow nation', promoted under Mandela's government of national unity, was designed to mediate such a legacy [= die Apartheid; CB] and to foster national solidarity while accommodating ethnic diversity" (2003: 207).

Ob das Projekt endgültig gescheitert ist, ist wohl nur schwer zu beurteilen. Sicher ist, dass die Kluft zwischen Arm und Reich, Weißen und Nichtweißen in Südafrika immer noch groß ist, ökonomisch wie sozial. Der für diese Arbeit interviewte politische Analyst Matimba wirft einen differenzierten Blick auf das Projekt Rainbow Nation:

> Were they aiming too high? I think with aiming political emancipation, with aiming freedom movements across the world, there comes the new energies, and they had to commit to something, they had to commit big cause the country socially, economically, a majority of the population was marginalized and looking for hope, it was, maybe it was very easy to sell it, but I think they were within right having looked at the performance of the country economically, looking at the opportunities that are available within the country to be able to have an equitable share of what the country, or what the country has. I think maybe where, the way they could have gone wrong, is their ability to programmatically plan and set more realistic timeframes, I think there might have been an underestimation of the extent of the problem […]I don't think they anticipated so much resistance from white capital, in terms of transforming some of the things, and because it was such a negotiated settlement, a peaceful transition, is that, maybe the ANC and those negotiators, they probably didn't bargain, they didn't know how much power they had to bargain so they probably, I think in some elements they sold themselves short […] (Matimba 07.08.2013).

Festzuhalten bleibt, dass die Rainbow Nation die Apartheid und die Kolonialzeit mit ihren jeweiligen sozioökonomischen Konsequenzen nicht ungeschehen machen kann. Hinzu kommt, dass die Idee der Rainbow Nation zu einem Zeitpunkt

eingeführt wurde, als sich Südafrika in einem fragilen Zustand befand. In solchen Gesellschaften, die gerade einen Konflikt oder ein Trauma überwunden haben, werden Identitäten und Erinnerungen besonders aggressiv ausgehandelt (vgl. Giblin 2014: 502). Dasselbe gilt auch für das kulturelle Erbe von posttraumatischen Gesellschaften: Aufgrund dessen dissonanter Natur kommt es zu Spannungen bei der Interpretation (vgl. Smith/Waterton 2009). Für Südafrika bedeutet dies, dass der Konflikt, in diesem Falle die Apartheid, zu neuerlichen Konflikten in Bezug auf die Aushandlung von Identitäten führt. Das Überkommen der Apartheid vertiefte in Wirklichkeit die Kluft zwischen den verschiedenen Gruppen noch. Anstatt dass sich die Südafrikaner*innen füreinander öffneten, kam es zu einer stärkeren Betonung ihrer ethnischen Gruppenidentität. Einen vorläufigen Höhepunkt erreichte diese „Ethnisierung" durch die von Präsident Jacob Zuma vorangetriebenen Stärkung der Traditional Courts[43] und dem 2014 gekippten Traditional Courts Bill. Letzteres wurde als Stärkung von ehemals unterprivilegierten Communities (sprich: den schwarzen, ruralen Communities) verkauft. Kritikpunkte am Gesetz umfassten die Balkanisierung Südafrikas anhand ehemaliger Bantustangrenzen sowie der Verlust von LGBTQ- und Frauenrechten (vgl. Gasa 2012).

Ein zweites gesellschaftspolitisch-philosophisches Konzept, das besonders mit dem ehemaligen Präsidenten Thabo Mbeki verbunden ist, ist das der African Renaissance. Im Gegensatz zur Rainbow Nation ist die African Renaissance eine panafrikanische Ideologie, deren Kern in der Überzeugung liegt, dass Afrika aus eigener Kraft in der Lage ist, die Herausforderungen der Post-Kolonialzeit zu überkommen. Grundlegend ist das Werk „Towards An African Renaissance: Essays 1946-1960" des senegalesischen Philosophen Cheikh Anta Diop. Seit 1997 entwickelt Mbeki die Vision von Afrika als starkem Akteur in der Welt. 2006 hat die Afrikanische Union (AU) die Charter for African Cultural Renaissance verabschiedet, die in der Präambel formulierte, dass dem materiellen und immateriellen Heritage der afrikanischen Communities eine Rolle in der Entwicklung des Kontinents zugeschrieben wird. Genauso wichtig erscheint der AU auch die Bewahrung und Förderung von TK und TCE. Ähnlich wie beim Konzept der Rainbow Nation wird hier Einheit der Menschen auf dem Kontinent stark betont. In seiner berühmter Rede, die unter dem Titel „I am An African" bekannt wurde, sieht sich Mbeki als Nachfahre sowohl der afrikanischen Völker genauso wie der europäischen und asiatischen Siedler*innen (Mbeki 2004 [1996]).

Mbeki bezieht in seiner Rede die europäischen Kolonisierer*innen mit ein und sieht sich als geprägt durch ihre Erfahrungen. Dies ist insofern bemerkenswert, als dass es scheint, dass gerade diese koloniale Prägung in der Charter for an Afri-

43 In den in ländlichen Gebieten angesiedelten Traditional Courts wird Brauchtumsrecht praktiziert. Traditionelle Führer einer Community fungieren hier als Richter und wären qua Traditional Courts Bill befugt gewesen, in einer parallelen Gesetzgebung in ihren jeweiligen Communities Strafen auszusprechen, die der südafrikanischen Verfassung widersprechen. Dadurch wären Menschen in ländlichen Gegenden rechtlich diskriminiert worden (vgl. Gasa 2012).

can Cultural Renaissance abgelehnt wird. Genauso zeigt sie aber auch den Konstruktionscharakter von Identität auf, in diesem Falle von Mbekis eigener. Er macht deutlich, dass eigene Erfahrungen, Charakteristika und Historie in der diskursiven Konstruktion von Identität fundamental sind.

Gemeinsam haben African Renaissance und Rainbow Nation nicht nur jeweils hervorragende rhetorische und emotionale Reden. Beide Bewegungen rekurrieren auf eine romantisierte Form der Vergangenheit, in der zwar Platz für erlittenes Unrecht, systematische Unterdrückung und die schrecklichen Massaker und Genozide in der Geschichte des afrikanischen Kontinents ist. Beide propagieren aber auch eine bewusste Abwendung von dieser dunklen Zeit hin zu einer leuchtenden Zukunft, in der Afrika und Südafrika aufgrund wirtschaftlicher und sozialer Erfolge weltweites Ansehen erhalten sollen. Genauso bekannt soll (Süd)Afrikas kulturelles Erbe in der Welt sein. „Die Vergangenheit" wird zur Grundlage für die Entwicklung einer kollektiven Identität und eines gemeinsamen Nationalstolzes.

In den Narrativen von Rainbow Nation und African Renaissance spielt Heritage eine große Rolle. Alle drei Begriffe haben Konstruktionscharakter und sind auch anderweitig eng miteinander verwoben. Heritage hilft bei der Überwindung von Kolonialzeit und Apartheid. Dabei ist Heritage in der African Renaissance nicht nur als Ressource für Nationalstolz, sondern auch als Zugpferd für ökonomische Entwicklung, vor allem in der Gestalt von Nationalparks und Heritage Sites, stilisiert.

4. Die Geschichte des Mapungubwe Cultural Landscape

In diesem Kapitel soll die Geschichte des Mapungubwe Cultural Landscape (MCL) von den Anfängen als Zhizo-Reich bis zum heutigen Status als UNESCO-Welterbe nachgezeichnet werden. Das Narrativ des ehemals mächtigsten Königreiches[44] im südlichen Afrika hat im Rahmen der Nominierung als Welterbe eine genauso prominente Rolle inne wie auch in den diskursiven Verhandlungen über Wert und Besitz am MCL. Um diese Inwertsetzungsprozesse verstehen zu können, ist es wichtig, den historischen Hintergrund der Landschaft zu kennen.

Archäologische Forschungen zeigen die historische Entwicklung des Königreichs Mapungubwe sowie seiner zwei Vorgänger, einem Chiefdom der Zhizo sowie einer frühen Siedlung der Shona auf der Stätte K2. Diese drei Stadien waren geprägt von

[44] Die Begriffe „Königreich"/„Kingdom" und „Häuptlingstum"/„Chiefdom" werden häufig kritisiert, da es sich um homogenisierende und dezidiert westliche Begriffe handelt, die sowohl die Variationen als auch eine Entwicklung innerhalb der derart bezeichneten politischen Organisation verdeckt. In der sozialanthropologischen und archäologischen Forschung werden damit aber genau definierte politische Organisationen einer bestimmten Größe bezeichnet (vgl. Earle 1987; Wright 1977). Da in der archäologischen Fachliteratur zu Mapungubwe die Rede von „Königreich" ist und auch meine Akteur*innen diesen Begriff nutzen, soll er an dieser Stelle verwendet werden. Ausdrücklich wird aber darauf hingewiesen, dass in den südlichen afrikanischen Sprachen andere Ausdrücke gebräuchlich sind.

einem fortlaufenden sozialen Wandel, der in Beziehung zum wachsenden Reichtum durch Beteiligung an einem Handelsnetzwerk stand.

4.1 Die drei politischen Systeme bis zum Fall Mapungubwes

Es gibt archäologische Beweise dafür, dass bereits ab 11.120 vor Christus[45] nomadische Jäger*innen und Sammler*innen der San in Lagern im Limpopo-Tal siedelten; die San zogen je nach Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln mit ihren Lagern weiter (vgl. van Doornum 2005 in Schoeman 2006: 152f.). Zwischen 350 und 450 nach Christus zogen Bantu sprechende Gruppen hinzu, die sich in der Schafzucht und der Landwirtschaft betätigten. Diese waren die ersten halb sesshaften afrikanischen Landwirt*innen in der Gegend und werden der sogenannten Happy-Rest-Gruppe[46] zugerechnet (vgl. Huffman 1982: 134, Huffman 2000: 16). Diese Gemeinschaft siedelte bis etwa 600 nach Christus in der Gegend, bis das dortige warme und feuchte Klima in ein kälteres und trockeneres umschlug. Daraufhin verließen alle Bewohner*innen das Tal, was aus einem Mangel an archäologischen Beweisen für landwirtschaftliche Aktivitäten in dieser Zeit geschlossen werden kann (vgl. ebd., Huffman 2005: 6).

Das Klima veränderte sich um 880 noch einmal dahingehend, dass es wieder wärmer wurde. In dieser Zeit zogen Zhizo[47], die aus dem Gebiet des modernen südöstlichen Simbabwe und dem modernen östlichen Botswana stammten, in das Limpopo-Tal. Ihr Siedlungszentrum lag auf der heutigen Farm Schroda, etwa vier Kilometer östlich vom Mapungubwe Hill (vgl. Carruthers 2006: 2). Ein zweites Siedlungszentrum lag auf dem Leokwe Hill; weitere Zentren waren in der Gegend verstreut. Die gesamte Bevölkerung wird auf 300 bis 500 Personen geschätzt. Studien zeigen, dass die Regenfallmenge zu jener Zeit sich nicht von der heutigen Menge von 350 bis 500 mm pro Jahr unterschied (vgl. J.M. Smith 2005 in Schoeman 2006: 153). Dies sind – ohne moderne Bewässungerungsanlagen – keine günstigen Konditionen für Landwirtschaft; es ist daher wahrscheinlich, dass die neuen Siedler*innen versuchten, einen Zugang zu einer Handelsroute der afrikanischen Ostküste zu finden. Archäologische Ausgrabungen brachten eine große Anzahl an

[45] Dies ergibt sich aus der großen Anzahl von San-Felsbildkunst, die im MCL und im Limpopo-Tal gefunden wurde. Allerdings wurden viele dieser Bilder von später hinzugezogenen Gruppen übermalt (vgl. Carruthers 2006: 5).

[46] Dies wurde von archäologischer Seite aus Keramikresten geschlossen, die der Happy-Rest-Keramikfacies zugerechnet werden. Der spezifische Stil von Keramik ist für Archäologen ein grundlegendes Mittel dafür, ethnische Gruppen zu identifizieren und ihre Migration im südlichen und in Zentralafrika nachzuverfolgen. Huffman betont, dass in diesen Gegenden jede ethnische Gruppe durch ihre Sprache abgrenzbar ist und einen jeweils einzigartigen Keramikstil entwickelt hat (vgl. Huffman 1982: 134).

[47] Der Terminus Zhizo bezeichnet „[t]he local early Iron Age period between the 8th and 10th centuries ad in western Zimbabwe and the Limpopo Valley“ (Darvill 2008). Zhizo ist zudem ein bestimmter Keramikstil, nach dem diese Siedlergruppe benannt ist (vgl. Huffman 2005: 10).

Gegenständen aus Elfenbein und Glasperlen hervor, so dass Schroda mit dem im 9. Jahrhundert gegründeten Handelsnetzwerk über den Indischen Ozean in Verbindung gebracht werden kann. Es wird angenommen, dass die Zhizo sich bewusst in einer Gegend niederließen, die reich an Elefanten war, um Elfenbein zu gewinnen. Dies ermöglichte ihnen, am Swahili-Teil des Handelsnetzwerkes teilzunehmen. Der nächstgelegene Hafen lag in der Gegend des heutigen Bazaruto, welches zum modernen Mosambik gehört. Frühe arabische Schriften erwähnen einen Goldhandel in dieser Gegend. Huffman nimmt an, dass die Zhizo mit alluvialem, also abgelagertem Gold handelten, welches aus den Flüssen Shashe und Limpopo gewaschen wurde (vgl. Huffman 1982: 142f.; Huffman 2000: 19; Schoeman 2006: 153). Laut Huffman tauschten die Zhizo zudem „rhino horn, leopard skins and iron" gegen „such items as glass beads, cotton and silk cloths, and glazed ceramics" aus arabischen Ländern und Indien (Huffman 2005: 14).

Zusätzlich zum Handel gab es trotz der ungünstigen klimatischen Bedingungen Landwirtschaft: „Agriculture did, however, take place as did stock-keeping, and cattle still played an important part in the Zhizo economy and ideology" (Schoeman 2006: 153).

Die Zhizo kontrollierten die Gegend für ungefähr 100 Jahre, bis Siedler*innen des nahegelegenen Leopard's Kopje die Gebietshoheit übernahmen. Dies wird aus archäologischer Sicht wiederum durch das Ersetzen der Zhizo-Keramik durch Keramik von Leopard's Kopje bewiesen. Die zwei Keramikstile unterscheiden sich erheblich, was darauf hindeutet, dass die Zhizo und die Bewohner*innen von Leopard's Kopje zwei verschiedene ethnische Gruppen darstellten. Letztere sprachen wohl eine Art frühes Shona namens Kalanga (West-Shona), wohingegen Archäologen nicht bestimmen können, welche Einzelsprache der Bantu-Sprachfamilie die Zhizo sprachen (vgl. Huffman 2005: 16f.). Obwohl die Siedler*innen von Leopard's Kopje die Gebietshoheit übernahmen und ausgedehnter als die Zhizo siedelten, „[they] did not replace all earlier occupants, nor suppress different group identities" (Schoeman 2006: 154). Beispielsweise gibt es Beweise für Interaktionen mit den Zhizo, die am Leokwe Hill siedelten. Landwirtschaft war für die Menschen von Leopard's Kopje eine wichtige Aktivität. Weiterhin standen Viehzucht und der Ausbau des Handels mit dem östlichen Afrika und asiatischen Ländern im Vordergrund (vgl. Pikirayi 2005: 21).

Die Siedler*innen von Leopard's Kopje ließen sich auf der Farm Greefswald auf der Stätte, die heute als K2 bekannt ist, nieder. Sie lebten in einer bestimmten Anordnung von Lehmhütten, die um eine zentrale Viehkoppel (Afrikaans: Kraal) standen. Huffman nennt diese Anordnung „Central Cattle Pattern" (Huffman 2005: 18). Vieh spielt heute immer noch eine wichtige soziale Rolle im Südlichen Afrika, da es zur Bezahlung von Brautgeld genutzt wird, welches allgemein mit dem Begriff „Lobola/Lobolo" aus den Nguni-Sprachen bezeichnet wird. Zu Zeiten von K2 wurde Vieh auch als Opfergabe für männliche Ahnen genutzt. Zusätzlich befand sich der örtliche Gerichtshof in der Nähe des Kraal. Das Zentrum der Siedlung war

die Domäne der Männer, wohingegen die Frauen in den außen gelegenen Hütten lebten (vgl. Huffman 2005: 24).

Gehandeltes Vieh sowie weitere Güter wie Elfenbein, Glasperlen und Gold brachten der Gemeinschaft von K2 Reichtum, allerdings profitierten einige Personen davon mehr als andere. Die verschiedenen Handelsgüter unterschieden sich durch ihre räumliche und temporale Mobilität: Die kleineren Objekte konnten eingelagert werden, wohingegen Vieh als Lobola oder als Geschenk an Verbündete genutzt wurde (vgl. Huffman 1982: 143). In der Nähe des Gerichtshofes und des zentralen Kraals von K2 war eine Müllgrube, aus der archäologische Ausgrabungen große Mengen von Viehknochen und Asche hervorbrachten. Diese Müllgrube ist mit dem Versammlungsort und den Aktivitäten der Männer sowie dem Gericht assoziiert. Ausgrabungen zeigen, dass um etwa 1020 der Kraal aus dem Zentrum der Siedlung hinaus verlegt wurde. Huffman schließt, dass diese Umlegung in Verbindung mit einem Macht- und Bedeutungsgewinn des Gerichtshofes stand. Dies würde mehr Gerichtsfälle und dadurch mehr Abfälle in der Müllgrube bedeuten. Wohlstand ist gleichbedeutend mit Macht, so dass die Expansion des Gerichts ein wichtiger Indikator dafür ist, dass die Siedler*innen von K2 die Shashe-Limpopo-Sektion des Handelsnetzwerks im Indischen Ozean kontrollierten. Im Verlaufe der nächsten 50 Jahre wuchs die Müllgrube mehr und mehr, genau wie die Bevölkerung im Tal (vgl. Huffman 1982: 143). Huffman schätzt, dass zu dieser Zeit etwa 5300 Menschen im Häuptlingstum von K2 lebten (vgl. Huffman 2000: 23).

In diesem Stadium begann sich die soziale Struktur von K2 zu verändern. Bis dahin war die Gesellschaft durch soziale Ränge hierarchisch strukturiert. Dann begannen sich soziale Klassen zu formieren, bei denen die herrschende Familie die höchste Klasse bildete. Diese Veränderung wurde durch Handel und Landwirtschaft begünstigt:

> The enormous wealth generated through the Indian Ocean trade resulted in an unprecedented inequality, and ruling families became an upper class. In addition, a growing population, supported by floodplain agriculture, would have helped to intensify the existing social differences (Huffman 2005: 30).

Um 1220 machten es die wachsende Bevölkerung und die soziale Stratifizierung nötig, das Zentrum auf eine geräumigere Fläche zu verlagern, die man um den Mapungubwe Hill fand. Eine neue räumliche Ordnung, die sich an der Stratifizierung orientierte, entstand. Mapungubwe wuchs zur ersten Stadt im südlichen Afrika mit einer Bevölkerung von über 5000 Menschen an. Die bürgerliche Klasse lebte am Fuße des Hügels, Mitglieder des Königshauses wohnten auf den Terrassen um den Hügel herum und das Oberhaupt der Gemeinschaft zog mit seiner Familie auf den Hügel (vgl. Huffman 2000: 21). Dies ist deswegen erwähnenswert, weil das Oberhaupt zum einen physisch von seinen Untertan*innen getrennt war und dadurch die Klassenunterschiede betont wurden. Zum anderen war Mapungubwe Hill ursprünglich als Ort für das Machen und Kontrollieren von Regen genutzt worden;

indem es auf den Hügel zog, kombinierte das Oberhaupt rituelle und politische Macht.

Die Veränderung in der Gesellschaft brachte außerdem eine Veränderung in den Praxen des Regenzaubers und der Theologie mit sich. In der frühen Eisenzeit bestiegen bevollmächtigte Regenmacher steile Hügel, wie man aus dort gefundener Keramik schließen kann. Diese Regenmacher waren immer Männer. In der Zeit von K2 wurde angenommen, dass früher ansässige Bewohner der Gegend eine besondere Beziehung zu Geistern hatten. Sie wurden deshalb vom Oberhaupt als Regenmacher angestellt. Als die Menschen von K2 zum Mapungubwe Hill umzogen, gab es einen Übergang zu heiliger Führerschaft, das heißt, das Oberhaupt der Gemeinschaft verband die rituelle Macht des Regenmachens mit der politischen Macht seines Status als Anführer und der ökonomischen Macht der Elite. Als das Oberhaupt seinen Palast auf der Kuppe des alten Regenzauber-Hügels errichtete, eignete er sich die Macht des Ortes an (vgl. Huffman 2000: 27; Huffman 2005: 32; Schoeman 2006: 152).

Der Handel wurde fortgeführt, und zum ersten Mal in der Geschichte des südlichen Afrikas tauchten Goldobjekte in Mapungubwe auf. Gold wurde vermutlich vorher eher als „means to wealth [more] than wealth itself" gesehen (Huffman 2000: 21). Die berühmtesten Fundstücke vom Mapungubwe Hill sind das Golden Rhino, ein goldenes Zepter und eine goldene Schüssel. Jedes dieser Objekte wurde aus einer Art Goldfolie, die über einem Holzstück geformt wurde, geschaffen. Diese drei Gegenstände wurden zusammen mit goldenen Armbändern, Goldperlen und anderen goldenen Dingen in Gräbern auf der Hügelkuppe gefunden. Die Goldobjekte wurden in derselben Art wie Kupfer verarbeitet, das neben Eisen ebenfalls im Königreich geschmiedet wurde. Die Gold-, Eisen- und Kupfertechnologie bieten eine Interpretation des Namens Mapungubwe an: „ma-bwe" bedeutet „Steine" auf Venda, während „pungu" „ausleeren" heißt. Somit könnte der Name „den Inhalt der Steine ausleeren" bedeuten (Nduvho u.a. 12.8.2013).[48]

Archäolog*innen haben 80 Siedlungen in einer Entfernung von bis zu 100 km vom Hügel gefunden, die mit Mapungubwe in Verbindung gebracht werden können. Daraus lässt sich schließen, dass das Oberhaupt ein Areal von 30.000 km^2 kontrollierte und dass etwa 9000 Menschen in der Gegend lebten. Hierfür liefert wiederum Keramik im spezifischen Stil von Mapungubwe den Beweis. Huffman schließt: „From the perspective of territory and social complexity, Mapungubwe was southern Africa's first state" (2000: 23).

Mapungubwes Herrschaft blieb bis 1290 bestehen, als sowohl eine sogenannte „Kleine Eiszeit" als auch ein El Niño auftraten und zu einem Klimawandel führten. Landwirtschaft wurde nahezu unmöglich. Dadurch fiel die Lebensgrundlage für die Menschen weg. Die Migration aus dem Limpopo-Tal begann. Einige Gruppen zogen Richtung Südosten in die Gegend, die heute als Venda bekannt ist, während andere ins nördlich gelegene Great Zimbabwe migrierten, welches damals eine

48 Wie in Kapitel 5.3.1 deutlich wird, ist die Interpretation des Namens umstritten.

Blütezeit erlebte. Great Zimbabwe wurde nicht, wie früher angenommen, von den Menschen aus Mapungubwe gegründet, es kann vielmehr als politischer Nachfolger gelten. Huffman nimmt an, dass vielleicht ein Bruder des Oberhauptes von Mapungubwe dorthin gesandt wurde und einige soziale und politische Strukturen seiner Heimat dort einführte. Es ist archäologisch bewiesen, dass die Menschen aus Mapungubwe nicht in großen Gruppen nach Great Zimbabwe zogen. Dessen Bewohner*innen sind einer anderen ethnischen Gruppe zuzurechnen (vgl. Huffman 2005: 55).

Das Limpopo-Tal blieb bis etwa 1350 unbewohnt. Dann zogen die ersten Sotho-Tswana-Landwirt*innen in die Gegend, die aufgrund eines neuerlichen Wandels zu etwas wärmerem Klima wieder bewohnbar geworden war. Um 1400 kamen Shona (Khami) aus dem heutigen Simbabwe in das Tal und gründeten einige kleinere Ansiedlungen und Hauptstädte. Sie schlossen sich mit den Sotho-Tswana zusammen und wurden schließlich von den Singo bezwungen, blieben aber bis ins 19. Jahrhundert im Limpopo-Tal (vgl. Huffman 2005: 59). Carruthers beschreibt, dass das Limpopo-Tal aufgrund seiner widrigen Bedingungen aber nicht als dauerhaftes Siedlungsgebiet, sondern eher als „Korridor" für menschliche Bewegung zu sehen ist (vgl. Carruthers 2006: 5). Die Migrationsbewegungen der Eisenzeit, welche im südlichen Afrika etwa 2000 Jahre dauerte und bis in das 20. Jahrhundert hinein reichte, zeigen, dass weder der Limpopo noch der Shashe eine natürliche Grenze für die Menschen bildeten. Heute dienen genau diese Flüsse als Grenzen zwischen Botswana, Simbabwe und Südafrika, aber die Verteilung der ethnischen Gruppen wie der Shona zeigt, dass dies erst nach der Kolonisierung der drei Länder der Fall gewesen sein kann. Die Einrichtung der Greater Mapungubwe Trans-Frontier Conservation Area (TFCA), die sich in alle drei Länder erstreckt, macht sich den Gedanken des Überkommens von Grenzen zunutze. Zwischenstaatliche Zusammenarbeit soll für Frieden und Wohlstand in den beteiligten Ländern sorgen (vgl. PPF o.J.).

In den späten 1830er-Jahren erreichten die aus der Kapregion aufgebrochenen Voortrekker das Limpopo-Tal und ließen sich dort nieder. Nach dem Zweiten Burenkrieg (auch: Südafrikanischer Krieg) wurden die Gebiete in Farmen ein- und einigen Siedler*innen zugeteilt. Viele der Farmbesitzer*innen zeichneten sich allerdings durch Abwesenheit aus, da das Land unwirtschaftlich war und ressourcenarm erschien. Es handelte sich also um eine bewusste Vergabe des Landes an weiße Personen und die Sicherstellung der weißen Vorherrschaft in der Gegend. Auch wenn der Ausbau einer Eisenbahnlinie und einzelner Bergwerke einigen Reichtum in die Gegend brachten, so verlor sie diesen nach einer Trockenheit und der wirtschaftlichen Depression Anfang der 1930er wieder (vgl. Carruthers 2006: 5f.).

4.2 Die „(Wieder)Entdeckung“ Mapungubwes

Der Silvesterabend 1932 sorgte für eine archäologische Sensation: J.C.O. van Graan „entdeckte“ den Mapungubwe Hill. Er unterrichtete sofort seinen ehemaligen Professor Leo Fouché über diese Entdeckung. Dieser bemühte sich umgehend um die Forschungsrechte und erwarb die Farm für die Universität Pretoria. All dies lässt sich aus einem teils auf Afrikaans, teils auf Englisch geführten Schriftwechsel zwischen verschiedenen Akteur*innenn schließen.

Wie genau kam es zu dieser „Entdeckung“? Dazu gibt es in der Literatur leicht konfligierende Angaben. Fouché schreibt, dass van Graans Vater, der Farmer E.S.J. van Graan, über einen „Informanten“ von einem weißen Einsiedler hörte, der seit Jahrzehnten in der Nähe des Mapungubwe Hill gelebt haben sollte. Dieser Einsiedler, bekannt als „Lottering“ oder „Lotrie“[49], bestieg wohl den Hügel und brachte Tonware herunter, die er van Graans „Informanten“ zeigte. Van Graans Neugier war geweckt. Er stellte Nachforschungen über die Lage des Hügels an und konnte schließlich am 31.12.1932 zusammen mit seinem Sohn und drei weiteren Männern zu einer Expedition aufbrechen (vgl. Fouché 1937: 1).

Eine zweite Version besagt, dass J.C.O. van Graan sich mit Freunden auf einem Jagdausflug befand, in dessen Verlauf er durstig wurde. Von einem Mitglied einer damals noch auf der Farm Greefswald ansässigen Community erhielt er Wasser in einem goldenen Trinkgefäß. Auf die Frage hin, woher das Gefäß kam, erhielt er die Auskunft, dass es von einem Hügel in der Nähe stamme, dem Mapungubwe Hill (vgl. Fleminger 2007: 79).

Was auch immer der initiale Anlass für die Expedition zum Mapungubwe Hill war, so ist doch sicher, dass diese im Geheimen geschehen musste, da die Farm Greefswald sich in Privatbesitz befand, aber niemand den Besitzer kannte. Ein Mitglied der Local Community namens Mowena erklärte sich bereit, dem Expeditionstrupp den Mapungubwe Hill zu zeigen, entschloss sich aber schließlich mit dem Argument dagegen, dass die Männer niemals den Aufgang zur Kuppe finden würden. Er warnte sie zudem, dass sie, falls sie doch den Aufstieg wagten, sterben würden. Schließlich wurde Mowenas Sohn davon „überzeugt“, der Gruppe den Hügel zu zeigen. Dass dies nicht unbedingt freiwillig geschah, deutet Fouchés Beschreibung an: „The Native, who was literally shivering with fright and had to be forcefully detained, at last pointed out the secret stairway to the top“ (Fouché 1937: 1).

Auf dem Hügel angekommen fanden die Männer Festungsmauern, Tonscherben, Eisenwerkzeuge, Kupferdraht und Glasperlen vor (s. Abb. 2). An diesem und am nächsten Tag förderten die Mitglieder der Truppe zudem Goldperlen, goldene Armbänder und Goldbleche zutage. Schließlich gruben sie neben Überresten einiger

[49] Lotrie führte wohl ein bewegtes Leben. Es wird davon berichtet, dass er unter anderem an Dr. Livingstones Expedition in die Kalahari teilnahm und ein begabter Elefantenjäger war, nach dem Tod seiner Frau aber in einer Höhle im Limpopo-Tal lebte. Damit inspirierte er verschiedene literarische Werke wie Karel Moerschells „Der wilde Lotrie“, erschienen 1912 in Würzburg (vgl. Fleminger 2007: 78).



Abb. 2: Mauerrest der Gebäude auf dem Mapungubwe Hill

kleiner goldener Nashörner auch noch ein Skelett aus, an welchem sie noch mehr Goldschmuck fanden. Fouché beschreibt, dass die Expeditionsgruppe hin- und hergerissen war: Einerseits waren sie sich bewusst, eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben, andererseits waren sie Eindringlinge auf einem fremden Grundstück. Sie entschlossen sich, die Funde unter sich aufzuteilen; J.C.O. van Graan stellte seinen Anteil seinem Professor Leo Fouché zur Verfügung. Fouché trat sofort in Aktion und organisierte eine archäologische Expedition zum Mapungubwe Hill. Zudem wurde der Eigentümer der Farm gesucht. Im Februar 1933 machte sich ein Expeditionstrupp aus Wissenschaftlern mit Zug und Autos von Pretoria auf den Weg nach Greefswald. Fouché beschreibt dies als sehr anstrengende Reise durch unwegbares Mopane-Buschgebiet; unterwegs musste sogar ein Auto zurückgelassen werden. Die Ausgrabungen erregten sowohl lokal als auch international Aufmerksamkeit: Am 8. April 1933 berichtete die Illustrated London News erstmals über die Funde auf dem Mapungubwe Hill. Zu diesem Zeitpunkt wurde Mapungubwe bereits in enger Verbindung mit Great Zimbabwe gesehen, wo mehr Gold- und Bauwerksfunde getätigt wurden; das „Rätsel" um seine Zivilisation war allerdings noch nicht gelöst worden, so dass man sich durch Mapungubwe eine Lösung erhoffte (vgl. Fouché 1937: 2ff.).

Nachdem der Eigentümer von Greefswald in Johannesburg lokalisiert wurde, konnte die Universität Pretoria die Farm erwerben und eine zweite Expedition zum Mapungubwe Hill fördern. Im Juni 1933 beschloss die Regierung der Union of South Africa, Greefswald aufgrund eines nationalen Interesses an Mapungubwe zu kaufen. Die Universität Pretoria erhielt die Forschungsrechte sowie eine substanzielle finanzielle Förderung. Daraufhin konnten systematische Ausgrabungen mit einem großen Team und der Bau von Infrastruktur wie Straßen beginnen (vgl. Fouché 1937: 6). Die auf dem Mapungubwe Hill exhumierten Skelette wurden zu Forschungszwecken an die Universität Pretoria geschafft und erst 2008 wieder bestattet (vgl. Schoeman/Pikirayi 2011). Fouché läutete 1933 eine Serie von Ausgrabungen sowohl durch die Universität Pretoria als auch durch die University of the Witwatersrand, Johannesburg, ein, die bis in die heutige Zeit vorhält, auch wenn mittlerweile aufgrund des Welterbestatus' ein Ausgrabungsmoratorium auf dem Hügel herrscht.

Das archäologische Verständnis der afrikanischen Eisenzeit steckte in den Kinderschuhen, so dass es wenig verwundert, dass kulturelle und anthropologische Untersuchungen zu unterschiedlichen Interpretationen über die Herkunft der Bewohner von Mapungubwe führten. Guy Gardner, der die Leitung der Ausgrabungen 1935 von Fouché übernahm, schreibt die Fortführung der Ausgrabungen sogar dieser Meinungsverschiedenheit zu: Ohne die Diskrepanz in den Forschungsergebnissen hätte die Universität Pretoria keinen Anlass gehabt, weitere Forschungen durchführen zu lassen (vgl. Gardner/Coertze 1963).

Der eingangs angeführte Terminus „Entdeckung“ ist im Zusammenhang mit Mapungubwe schwierig: Mapungubwe und das Schicksal seiner Bewohner sind heute noch durchaus präsent in der Oral History einiger Communities (s. Abschnitt 5.3.1). Die Bedeutung als heiliger Ort war den Mitgliedern der Local Community auch 1932 schon bewusst, wie das Beispiel von Mowenas Sohn zeigt, der sich (voller Angst) vom Hügel abwandte und sich nur unter Drohungen überreden ließ, diesen überhaupt zu zeigen. Schon Fouché schreibt von der Tabuisierung des Ortes:

> To them [= Sotho, Venda und Tswana Local Communities; CB] it had always been taboo – a place of dread. They would not so much as point at it, and when it was discussed with them they kept their backs turned carefully towards it. To climb it meant certain death. It was sacred to the Great Ones among their ancestors, who had buried secret treasures there (Fouché 1937: 1).

Die Gruppe um Fouché setzte sich über dieses Tabu genauso hinweg wie über die Totenruhe auf dem Hügel. Beides sind Indizien dafür, wie afrikanische Kultur in der Apartheid systematisch, gemeinsam mit ihren Kulturträgern, gering geschätzt wurde. Trotzdem galt Fouché als zu liberal und aus Afrikaaner-Sicht nicht als „ethnisch korrekt“, so dass er von der Universität Pretoria entlassen wurde (vgl. Carruthers 2006: 7).

4.3 Mapungubwe in der Apartheid

Ein fundamentaler Bestandteil der Apartheidsideologie war die Aberkennung der Gleichheit ethnischer Gruppen. So galt die schwarze Bevölkerung als primitiv und nicht ausbildungsfähig. Entsprechend herrschte die Annahme vor, dass Afrikaner*innen in der vorkolonialen Zeit keine kulturellen Leistungen vollbringen konnten.

Das Apartheidsregime zog einen Teil seiner Legitimation direkt aus der Archäologie und vor allem der Anthropologie. Unterschiede zwischen den ethnischen Gruppen wurden „wissenschaftlich" belegt und schließlich als Grundlage für die räumliche und soziale Trennung der verschiedenen Gruppen heran gezogen. Solche Unterschiede wurden sowohl durch Archäolog*innen historisch „hergeleitet" als auch durch Anthropolog*innen anhand von Untersuchungen an Skeletten „bewiesen" (vgl. Schoeman/Pikirayi 2011: 2). Interessanterweise hatte sich die Archäologie zwischen 1923 und 1948 aber aufgrund der Förderung durch Premierminister Jan Smuts in eine ganz andere Richtung entwickelt. In dieser Zeit blühte die südafrikanische Forschung zur Frühgeschichte auf, Archäologen nahmen international an Konferenzen teil und arbeiteten der Konstruktion einer südafrikanischen, nationalen Identität zu. Mit der Abwahl Smuts 1948 ging diese Periode zu Ende. Nun wurde eine neue Identität kreiert, die auf gewonnene Schlachten und die Voortrekker als mutige, allen Gefahren trotzende Pionier*innen rekurrierte (vgl. Shepherd 2003: 833f.).

Die Entdeckungen an Mapungubwe wurden in der Apartheid bewusst klein gehalten. Eine afrikanische Hochkultur, die elaborierte Goldgegenstände hervorbrachte, passte nicht ins Bild von primitiven Schwarzen. Zudem widersprach eine frühe Besiedlung des Limpopo-Tals dem Narrativ einer Terra Nullius, einem unbewohnten Land, dessen Geschichte 1652 mit der Landung Jan van Riebeecks im heutigen Kapstadt begann und in dem burische Voortrekker die ersten Siedler*innen waren. Auf dieser historisch unzutreffenden Version basiert die Legitimation für weiße (das heißt afrikaanse) Herrschaft über Südafrika und „Afrikaaner Nationalism"[50] (Carruthers 2006: 7).

Auch wenn sich Fouché und Gardner in ihren Monografien immer für die Förderung ihrer Ausgrabungen an Mapungubwe bei der Universität Pretoria bedanken, so kann nicht davon ausgegangen werden, dass diese versuchte, die Forschungen besonders zu unterstützen oder ins nationale Bewusstsein zu bringen. Mapungubwe und seine Schätze passten nicht in den afrikaansen Nationalismus, den Nick Shepherd als „strange occluded twilight of prehistory – part fantasy, part brute, material artefact – […], eclipsed by the narratives of Afrikaner sacred history" (2003: 833) beschreibt. Paradoxerweise hat Archäologie in Afrika zwangsläufig etwas mit

50 Ähnlich wie die Volkskunde im 3. Reich fungierte die „Volkekunde" in der Apartheid als „Wissenschaft" für die Konstruktion von „primitiven" und „zivilisierten" Menschen mit einem „Stammes-" oder „Nationalcharakter", der schlussendlich die Separierung ethnischer Gruppen legitimierte (vgl. Carruthers 2006: 6).

der Erforschung der Gesellschaft und Lebensweise schwarzer Afrikaner*innen zu tun, was auch den Archäolog*innen klar gewesen sein muss. In der kolonialen Archäologie war es laut Shepherd aber nicht ungewöhnlich, sich bewusst Scheuklappen aufzusetzen und nichts über Afrikaner*innen als Menschen erfahren zu wollen (vgl. ebd.: 838).

Andererseits wurde aber auch die Öffentlichkeit nicht über Mapungubwe und seine Kultur informiert. Die Archäologin Sandra schildert dies so:

> Because Mapungubwe embodied what is great about Africa and what Africans can achieve, under apartheid it was largely silenced, it wasn't something celebrated. And what's interesting if you look at publications during the apartheid period, there's the academic stuff by archeologists, there's this things in the Flying Springbok, which used to be the magazine you got on the plane. You know like the plane, the airline magazine. That had often had articles about Mapungubwe, but you didn't get them in South African local magazines. And I think, that was an intentional archeological intervention under apartheid, that they didn't want to celebrate in Africa that it was great. And I think that´s the root of much of the lack of public knowledge" (Sandra und Selma 01.08.2012).

Die nationale Unkenntnis über Mapungubwe sowie die politische Situation Südafrikas führten zu diversen Formen der Landnutzung im Areal des heutigen Nationalparks: in den 1970er- und 1980er-Jahren befand sich Südafrika im Krieg mit den seit 1975 dekolonialisierten Mosambik und Angola. Diese beiden Länder stellten sich zusammen mit Namibia, das Südafrika schließlich besetzte, gegen das Apartheidsregime und unterstützten den ANC. Nach dem simbabwischen Bürgerkrieg verlor Südafrika auch den letzten Verbündeten. Die offizielle Begründung für den Krieg gegen die Nachbarländer war, dass diese ANC-„Terroristen" Unterschlupf gewährten und somit an der Destabilisierung Südafrikas mitarbeiteten. An der Grenze zu Simbabwe, entlang des Limpopo, errichtete die südafrikanische Armee einen elektrischen Grenzzaun. Ebenfalls in den 1980er-Jahren wurde die Farm Greefswald zu einem „Rehabilitationscamp" für Drogensüchtige und Homosexuelle (vgl. Carruthers 2006: 10). Hinzu kommt die fortdauernde Nutzung durch Landwirtschaft. Die Auswirkungen auf die Landschaft wurden nach Ende der Apartheid und im Zuge der Etablierung eines Nationalparks gemildert.

4.4 Nach der Apartheid: Mapungubwe als Nationalpark und UNESCO-Weltkulturerbe

Die Idee, um Mapungubwe herum ein Schutzgebiet zu errichten, kam bereits um 1940 auf. Allerdings wurde das geplante Dongola Wild Life Sanctuary aufgrund von Widerständen der lokalen Farmer und der Politik nie durchgesetzt. Durch die Militärbasis auf Greefswald rückte Mapungubwe in den öffentlichen Fokus. 1983

und 1984 wurden K2 und Mapungubwe Hill zu nationalen Monumenten erklärt. Bereits in den frühen 1990er-Jahren kam die Idee einer Transfrontier Conservation Area auf, die in Zusammenarbeit mit Simbabwe und Botswana durchgesetzt werden sollte. Das Abkommen hierüber wurde am 9. Juni 1995 am symbolträchtigen Ort des Zusammenflusses von Shashe und Limpopo unterzeichnet, wo sich die Grenzen der drei beteiligten Länder treffen. Maßgeblich für die Durchsetzung ist die Peace Parks Foundation, unter deren Regie mehrere grenzübergreifende Nationalparks zustande gekommen sind. 1998 wurde der Vhembe-Dongola National Park eingeweiht, der deckungsgleich mit dem heutigen MCL ist (vgl. DEAT 2002: 41)

Südafrika durfte ab 1997 wieder Mitglied der UNESCO sein. In den folgenden Jahren wurden in schneller Folge Welterbestätten nominiert. Von diesen sind bis dato acht in die UNESCO-Welterbeliste aufgenommen. Das MCL wurde 2002 nominiert und 2003 in die Liste aufgenommen. Dies geschah trotz einiger geäußerter Bedenken vonseiten ICOMOS, die unter anderem bemängelten, dass die Bedeutung der Ausgrabungen nicht sofort augenscheinlich sei und deshalb dringend ein Interpretation Center entstehen müsse. Weiterhin wurde in der Evaluation unter anderem kritisiert, dass kein Zeitplan für den Aufkauf der im MCL enthaltenen Farmen beigelegt wurde und dass die Schutzpläne nur unzureichend seien. Als ein großes Manko wurde zudem der Bergbau in der Gegend benannt (vgl. ICOMOS 2003). Trotz der Einwände und der Empfehlung, eine Aufnahme auf die Welterbeliste zu verschieben, wurde das MCL 2003 aufgenommen.

Mapungubwe, so schreibt Jane Carruthers, ist im Prinzip zweimal aus der Weltgeschichte verschwunden: einmal 1290, als das Königreich unterging, und einmal 1948, als es vom Apartheidsregime unterdrückt wurde (vgl. 2006: 11). Doch heutzutage ist Mapungubwe Objekt einer historisch geleiteten Politik, die es wieder ins nationale Bewusstsein der Südafrikaner*innen bringen will und die seinen Wert als „nationale Ikone“ und als Weltkulturerbe betont. Das hat mit Anerkennung der afrikanischen Kultur und Geschichte genauso zu tun wie mit einer Einschreibung auf die UNESCO-Welterbeliste, die die Landschaft in einen internationalen Kontext hebt und ihr globale Bedeutung zuschreibt. Dies macht Mapungubwe zu einer Quelle für nationale Identität und gibt der Welterbestätte internationale Bedeutung.

Land und Landschaft um Mapungubwe werden auch heute noch diskursiv inwertgesetzt, geformt und gedeutet. Dabei beanspruchen verschiedene Akteursgruppen basierend auf ihren unterschiedlichen Interessen die Deutungshoheit für sich. Mapungubwes historisch und archäologisch festgeschriebene, wissenschaftliche Geschichte sowie die vernakulären Narrative der Oral History spielen hier eine große Rolle.

5. Der Ort, an dem Steine geleert werden: Land und Landschaft am Mapungubwe Cultural Landscape

> The region in which it lies was then perhaps the wildest and most desolate in the Transvaal. The farms were for the most part unoccupied, and only used for a few weeks' shooting in the winter. Big game, including lions, swarmed everywhere, and wild elephants from across the Rhodesian border visited „Greefswald" regularly to feed on the Malala palms which abound there (Fouché 1937: 1).

So beschrieb Leo Fouché das Tal des Limpopo, in dem der Mapungubwe Hill liegt. Mit in meiner Erinnerung beinahe sepiafarbenen Bildern vor Augen habe ich mich 2012 auf meine erste Reise dorthin gemacht, in Erwartung von Elefantenherden und Löwen, die in einer heißen, verdorrten Savanne auf eine Gelegenheit zum Angriff warten. Tatsächlich habe ich damals keinen einzigen Elefanten oder Löwen gesehen, obwohl mir immer ihre Anwesenheit versichert wurde. 2013, auf der zweiten Reise, kam ich dann doch in den Genuss, bei einer Nachtsafari mitten durch eine Elefantenherde zu fahren (Löwen waren auch da keine). Auch wenn ich diese imposanten Tiere nur einmal mit eigenen Augen gesehen habe, so waren sie doch in den Berichten über das Mapungubwe Cultural Landscape immerzu präsent: als fester Bestandteil der „authentischen" Landschaft, als Verwüster von Campingplät-

zen oder als Orangen stehlende Plagegeister auf den Plantagen – regelmäßig wurde über Elefanten gesprochen. Doch trotz dieser Dauerpräsenz in den Narrativen: Ein Elefant macht noch keine Landschaft.

Wie konstituiert sich das Mapungubwe Cultural Landscape? Oder anders: Wie wird es durch seine Akteur*innen konstruiert? Welche Narrative spielen hier eine Rolle? Diese Fragen interessieren, weil im Kontext mit dem Kohletagebau auch immer die Integrität und „Authentizität" des MCL genauso wie sein Sense of Place als bedroht angesehen werden. Die Vele Colliery ist ein Störfaktor in der als integer konstruierten Landschaft des Limpopo-Tals, sie gehört nicht in die verschiedenen Narrative: beispielsweise das einer Landschaft, in der man die Wiege seiner Identität sieht, in der Ahn*innen begraben liegen, aus der man seine Legitimation auf verschiedenste politische Ansprüche zieht. Die Colliery hat auch keinen Platz im Konservations- und Marketingnarrativ, das für Tourist*innen eine urtypische afrikanische Landschaft nachzeichnet, die die Wiege deren eigener Identität ist: „Mapungubwe National Park and World Heritage Site is the ideal location for anyone interested in the park's wildlife and birds, to those in search of serenity, identity and the extraordinary history of this World Heritage Site" (SANParks o.J. [a]).

Landschaften werden durch Wahrnehmung und Erinnerung genauso wie durch menschlichen Einfluss geformt. Dabei kommt es zu einem Zusammenspiel von materiellen Aspekten wie Gesteinsformationen mit immateriellen Aspekten wie Erinnerung und Bräuchen. Auch diese Aspekte werden zur Inwertsetzung des MCL herangezogen.

In diesem Kapitel wird auf die spezifische Bedeutung von Kulturlandschaft und afrikanischer Landschaft eingegangen. Landschaften sind komplexe Bedeutungsgeflechte, die je nach kulturellem Kontext anders wahrgenommen und konstruiert werden. Dies wird anhand von fünf besonders prävalenten Akteursgruppen demonstriert werden. Es handelt sich um Vertreter der ethnischen Gruppe der Vhangona, an Mapungubwe arbeitende Archäolog*innen, UNESCO/ICOMOS und ihre „Expert*innen", Coal of Africa Ltd. sowie SANParks. Anhand dieser Gruppen und unter Zuhilfenahme der Assemblage-Theorie soll veranschaulicht werden, wie eine Landschaft durch eine permanente Dynamisierung von Akteur*innen und Aktanten verhandelt wird.[51]

5.1 Kulturlandschaften

Kulturlandschaften sind als Zentren von Glaubenssystemen und von Interaktion mit der Natur wichtige Bausteine in der Konstruktion von Identität lokaler und traditioneller Communities. Das Konzept der Kulturlandschaft wurde im Rahmen der UNESCO geschaffen, um diese Verbindung von Menschen mit der Natur an-

[51] Auszüge aus diesem Kapitel sind 2015 im gemeinsam mit Arnika Peselmann verfassten Artikel in Band 9 der Reihe Göttinger Studien in Cultural Property: „Aushandlung und Inwertsetzung der Kulturlandschaften Erzgebirge und Mapungubwe" erschienen

zuerkennen. Hierdurch sollte die Dichotomie zwischen Kultur und Natur überwunden und die Hybridität dieser Räume anerkannt werden. Es handelt sich um Orte, die Lebensmittelpunkt sind, die Identität widerspiegeln und die Glaubenssysteme räumlich verankern. Die Landschaft wird von Menschen verändert, die Natur verwaltet. Es wird aus der Natur genommen, um die materiellen und spirituellen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Die Kategorie der Kulturlandschaft wurde 1992 in einer UNESCO-Expertenkommission erarbeitet, an deren Zusammensetzung aus Akademiker*innen und einschlägig ausgebildeten Personen der Expertenaspekt des AHD zu erkennen ist (vgl. Mechthild Rössler 2009b: 114). Ihre Arbeit ermöglichte aber wiederum die stärkere Repräsentation von nichtwestlichen Gesellschaften, deren Verständnis von kulturellem Erbe sich von dem westlichen Blick unterschied.[52] Das Kulturerbemodell soll inklusiv und friedensstiftend wirken, gemäß der UNESCO-Verfassung von 1945, die in den Nachwehen des Zweiten Weltkrieges entstanden war.

Der einem kulturellen Objekt, einer Landschaft oder einer Praxis zugeschriebene Wert kann je nach Akteursgruppe und deren Interesse variieren;[53] es können sogar die jeweiligen Verständnisse voneinander abweichen.[54] Der Wert eines kulturellen Erbes wird durch zwei Arten von Wissen bestimmt. Neben dem Expertenwissen der UNESCO kann ein Ort, ein Objekt oder eine Praxis auch noch durch lokales Wissen inwertgesetzt werden (vgl. Abschnitt 5.3.1 und Kapitel 9).[55]

Bei einer Landschaft und bei einer Kulturlandschaft im Besonderen ist es nicht zweckdienlich, eine Dichotomie zwischen materiellen und immateriellen Aspekten zu vertreten. Beide greifen ineinander, bedingen sich und schaffen einen hybriden Raum aus kulturellen und natürlichen Elementen. Die Kulturwissenschaften betrachten seit den 1980er-Jahren einen Raum nicht mehr als bloßen „Behälter“[56], sondern als soziale Konstruktion, welche durch „ein mit dem materiellen Substrat verbundenes Zeichen-, Symbol- und Repräsentationssystem, gesellschaftliche

---

[52] Zur Herkunft des Konzeptes von Kulturerbe aus dem Denkmalschutz vergleiche Kapitel 2.6.

[53] Dies zeigt beispielsweise Veronica Strang (1997) am Beispiel der unterschiedlichen Landschaftswahrnehmung von Australian Aborigines und weißen Schafzüchtern.

[54] Ein prominentes Beispiel hierfür ist das Great Barrier Reef, welches 1981 ausschließlich aufgrund der Erfüllung der Kriterien zur Ernennung von Weltnaturerbe auf die Liste aufgenommen wurde. 2012 wurden die traditionellen und kulturellen Praxen (beispielsweise Fischerei und das Ausüben ihrer lebendigen maritimen Kultur) einiger Aboriginal- und Torres-Strait-Island-Gruppen mit Bezug auf das Great Barrier Reef anerkannt und ausdrücklich gestattet, damit diesen die kulturellen Verbindungen mit dem Reef erhalten bleiben können (vgl. UNESCO WHC 2012b: 23).

[55] Innerhalb der UNESCO fand in Bezug auf die Einbindung von Communities ein Wandel statt, der in Band 8 der Göttingen Studien zu Cultural Property-Reihe (2015) ausführlich thematisiert wird.

[56] Die Vorstellung von Raum als Behälter basiert auf einem dreidimensionalen Raumverständnis. Weiterhin ist er eine Erweiterung von Newtons absolutem Raum, der zwar unendlich ist, aber Verortungen zulässt. Raum ist eine von materiellen Körpern unabhängige Realität und es können Objekte hinzugefügt oder herausgenommen werden (vgl. Kühne 2013: 25).

Interaktions- und Handlungsstrukturen sowie institutionalisierte und normative Regulationssysteme“ (Wehrheim 2007: 534) konstituiert ist. Aufbauend auf das neomarxistisch geprägte, relationale Raumverständnis des französischen Soziologen Henri Lefebvre wurde die Raumsoziologie, beispielsweise von Martina Löw (vgl. u.a. 2001, mit Steets/Stoetzer 2007) weiterentwickelt.

Landschaft als soziale, kulturelle und vermittelte Praxis ist abhängig von der Konstruktion von Raum. Sie wird ontologisch „als eindeutige gegebene Einheit verstanden, die unabhängig von der Beobachtung des Menschen existiert“. Zudem wird Landschaft reifiziert, also als Sache betrachtet. Mit „Reifikation“ bezeichnet man eine Abstraktionsleistung, durch die Konzepte verdinglicht werden und real erscheinen. Durch diesen Vorgang erhält die reifizierte Landschaft auch eine gewisse Handlungsmacht (vgl. Kühne 2013: 32). Landschaft, so Kühne, ist ohne ein räumliches Verständnis nicht möglich. Hierbei ist „Raum“ als kulturelle Konstruktionsleistung zu verstehen, die Ordnungsfunktionen in Bezug auf Lebewesen und soziale Objekte hat. Ein Raum ist ein bestimmter Ausschnitt der Erdoberfläche, stellt aber keinen Gegenstand, sondern eine Eigenschaft dar (vgl. ebd.: 25). Landschaft kann nur konstruiert werden, wenn bereits ein Raum vorhanden ist. Andersherum setzt die Konstruktion von Raum keine Konstruktion von Landschaft voraus. Dies ist durch die Natur von Landschaft als Sehpraxis bedingt, die eine bestimmte Vorstellung von dem beinhaltet, was eine Landschaft sein kann (vgl. ebd.: 30f.). Anders gesagt: Eine Landschaft ist ein Raum, aber ein Raum ist nicht unbedingt eine Landschaft.

Was unterscheidet Land und Landschaft voneinander? Land ist eine Ressource, nicht von Wasser bedeckt (Festland), es kann nutzbar gemacht werden und wird von Stadt unterschieden. Das Wort steht als Synonym für national oder Staat, für ein Gelände – aber auch für Landschaft. Dennoch, auch wenn der deutsche Sprachgebrauch hier anderer Meinung ist als Wissenschaftler*innen, sind Land und Landschaft zwei unterschiedliche Konzepte, von denen Landschaft das deutlich komplexere darstellt. Der Begriff „landscape“ im Englischen ist mit dem deutschen „Landschaft“ etymologisch stark verwandt. Allerdings haben sowohl Landschaft als auch „landscape“ eine spezifische, kulturgebundene Bedeutung,[57] die nicht deckungsgleich ist: Der Begriff der Landschaft ist bis ins frühe Mittelalter nachverfolgbar, betitelte aber bis ins 19. Jahrhundert und zur Hinzufügung einer ästhetisch-emotionalen Dimension hinein die reine Sache, also das Land mit seinen Spezifika. Im Gegensatz dazu bezeichnet das weitaus später aufgekommene „landscape“ bereits im 17. Jahrhundert ausschließlich eine von Menschenhand geschaffene, ästhetisierte Landschaft (vgl. Kühne 2013: 215f.).

Die Entwicklung des Landschaftsbegriffes hin zu einer physisch-räumlichen Bedeutungsebene ist deutlich in der Kunsthistorie zu sehen. Deren Einflüsse prägten die Landschaftswahrnehmung entscheidend. Landschaftsmalerei war eine Sehpra-

[57] Wobei es nicht nur zwischen verschiedenen Sprachen, sondern auch zwischen verschiedenen Disziplinen Bedeutungsunterschiede bei „Landschaft“ gibt (vgl. Fischer 2008).

xis, die vom Betrachter inkorporiert wurde. Eine Konstruktion von Landschaft ist stark auf visuelle Aspekte ausgerichtet. Das Erkennen dieser ist das Ergebnis einer Sozialisation in die gesellschaftliche Sinnwelt der Landschaft. Ihre Stereotype wurden in der Hauptsache von bürgerlichen Stadtbewohnern, die Distanz zur „gelebten“ Landschaft mitbrachten, unter Zuhilfenahme von Kunst, Belletristik und Reiseberichten erzeugt (vgl. ebd.: 45). Die Naturstereotype wurden schließlich im 18. und 19. Jahrhundert im Sinne des englischen „landscape“ vor allem in der Stadt geschaffen und fanden ihren Niederschlag als ideale Landschaften in Englischen Gärten, Parks oder Friedhöfen (vgl. Fischer 2008).

Die Geschichte des Landschaftsbegriffes demonstriert, dass es sich keineswegs um ein eindimensionales Konzept handelt, sondern vielmehr um eine Praxis, die einen soziohistorischen Ursprung hat. Landschaft, so Barbara Bender (1993), ist ein multidimensionales, komplexes Gebilde, welches schwer zu kategorisieren oder zu definieren ist. Dennoch nutzen wir alle den Ausdruck, denn wir haben eine stereotypisierte und gesellschaftlich geprägte Vorstellung von Landschaft. Die Schwierigkeit liegt darin zu beschreiben, was eine solche Landschaft ausmacht: Sind es die spezifischen Landschaftsmerkmale, ist es die Mischung aus Leben und Land oder eine „Idee“, die sich auf das Leben der Menschen ausgewirkt hat (vgl. Cosgrove 2006: 50)?

Landschaft als analytisches Konzept in den Postkolonialen Studien wird als ein multidimensionaler Raum gesehen, der aus sozialen, kulturellen und territorialen Elementen zusammengesetzt ist (vgl. Darian-Smith, Gunner/Nuttall 1996: 2). Damit ist Landschaft nicht mehr einfach nur „scenery and stage but […] intimately interwoven with history and culture“ (Bollig/Bubenzer 2009: v). Gerade an Kulturlandschaften lässt sich deren Konstruktion durch Akteur*innen, Diskurse und Handlungen zeigen.

5.2 „In Africa, you have space“: Afrikanische Landschaften sehen

Der ehemalige südafrikanische Präsident Thabo Mbeki formulierte seine Wahrnehmung afrikanischer Landschaft so: „In Africa, you have space. There is a profound sense of space here, space and sky.“ Damit evoziert er das Bild der „typischen“ afrikanischen Landschaft, wie es vielfach vor dem inneren Auge beim Gedanken an „Afrika“ erscheinen und auch in der Beschreibung des MCL durch SANParks bemüht wird. Dieses ist jedoch eine koloniale Konstruktion mit materieller Verankerung. Während der Kolonialzeit entstand eine spezifische Version von afrikanischen Landschaften sowohl in der Vorstellung der Europäer als auch in ihrer Landschaftsmalerei:

> The „African landscape“, typically exhibiting wideness, wilderness, and emptiness, was basically a European construct and invention […]. The way landscape was constructed by Europeans was part of the entire process of the

> colonization of consciousness, and it contributed largely to the European cognitive authority over the local population (Rössler 2009a: 315f.).

Die Repräsentationen afrikanischer Landschaften müssen in ihrem kulturellen und sozialen Kontext analysiert werden, handelt es sich doch nicht um indigene Kunst, sondern um eine spezifisch europäisch geprägte Kunstform. Genau wie die Abbildung europäischer Landschaften ist dies eine sozial konstruierte Form des Sehens einer Landschaft, die in einem breiten historischen Rahmen verortet ist (vgl. Rössler 2009: 299). Koloniale Maler*innen in Afrika transformierten, so Rössler, die Entität Land in die Wahrnehmungsart Landschaft. Diese wiederum sah für die Künstler*innen leer, weit und wild aus und zeigt die vordergründige Wahrnehmung der Europäer*innen, die eingeschriebene Geschichte(n) nicht erkennen konnten (vgl. ebd.: 315).[58] Die Konstruktion eines „Afrikas" durch Wort und Bild ähnelt der des „Orient", wie sie Said beschreibt (vgl. Landau 2002: 2).

Es fällt auf, dass der westliche, kolonial geprägte Wahrnehmungsdiskurs mit den rhetorisch heraufbeschworenen pittoresken Landschaftsbildern im 21. Jahrhundert immer noch dominiert, vor allem, wenn es um Tourismusmarketing geht. Ein*e Tourist*in im MCL sieht und nimmt andere Dinge wahr als eine Person, die die Historizität des Ortes sowie die damit verbundene Folklore kennt. Aus jener Perspektive ist das MCL zunächst einmal eine trockene Savannenlandschaft mit Sandsteinfelsen und dornigen Akazienbüschen, von denen Giraffen und Zebras die letzten Blätter rupfen. Es ist ein Ort, an dem man nichts hört außer schreienden Pavianen und kämpfenden Warzenschweinen, an dem die Zeit stehengeblieben zu sein scheint, wenn man den bei der üblichen Hitze dringend benötigten Felsenpool außer Acht lässt. Es gibt keinen Mobilfunkempfang und die nächste Stadt ist 60 Kilometer entfernt. Hier fühlen sich Tourist*innen wie mitten in Afrika, was von der Marketingabteilung von SANParks auch propagiert wird. Das MCL entspricht (von ab und an fehlenden Elefanten und Löwen) der Seherwartung, die ein*e Tourist*in aus Hochglanzmagazinen, Reiseführern und aus der Landschaftsmalerei ableitet. Ähnlich wie bei den Landschaftsmaler*innen in der europäischen Geschichte wird durch Abbildungen eine Sehpraxis an Betrachter*innen übermittelt, die bestimmt, wie Landschaft „geschaut wird".

---

58 Diese stereotype Darstellungsweise beschränkt sich nicht auf koloniale Malerei: Koloniale Fotografien zeigten typische Abbildungen von Kolonialherren, die nach der Jagd mit erlegten Wildtieren posieren. Dies konstruiert europäische Überlegenheit über die wilde afrikanische Natur. Ebenfalls inszeniert sind die häufig in traditionellen Kostümen abgebildeten Indigenen. Auch dies diente einer inszenierten Gegenüberstellung zur Betonung der hierarchischen Verhältnisse von ethnischer Zugehörigkeit und Klasse. Die Machtverhältnisse sind klar: Während europäische Kolonialherren die Natur und die Afrikaner*innen dominieren, dienen diese zu nicht mehr als einer eindimensionalen, charakterfreien Hintergrunddekoration (vgl. auch Landau 2002: 5). Darstellungen solcher Art sind nicht auf die Kolonialzeit beschränkt, sondern wirken noch heute und in der nahen Vergangenheit, wie etwa im Film „Jenseits von Afrika" von 1985, der durchaus nostalgisch in eine „große" koloniale Vergangenheit blickt und diese Zeit verklärt (vgl. Lewis 2000).

Das MCL ist ein multidimensionaler Raum, der nicht „einfach Natur“ ist, wie es auf den ersten Blick scheint, sondern genauso Kultur. Dies fällt aufgrund der Abwesenheit von Menschen, die dort ihre Kultur ausleben, zunächst nicht stark ins Auge. Seit dem Untergang des Königreiches Mapungubwe 1290 gab es im MCL eher flüchtige Spuren von Menschen, die nicht lange dort siedelten. Diese physischen Spuren wurden spätestens bei der Verleihung des Nationalparkstatus' verwischt. Doch bedeutet dies nicht, dass sie sich nicht auf dem MCL eingeschrieben haben. Präsenter jedoch sind die drei Gesellschaften von Schroda, K2 und Mapungubwe. Aufgrund ihrer Errungenschaften im sozialen und wirtschaftlichen Bereich wurde das MCL als Weltkulturerbe nominiert. Nur ist von den Palästen, Hütten und Befestigungsmauern nicht mehr viel übrig, sodass Besucher*innen nur mit entsprechenden Hintergrundinformationen diese Reste sehen und deuten können (vgl. auch ICOMOS 2003). Aber sie sind Beweise für die Kulturen, die hier gelebt und ihre Umwelt geformt haben. Heutige indigene Gruppen[59] wie die Vhangona beziehen sich auf diese Gesellschaften und tradieren ihre Oral History. Letztere wiederum ist nötig, um im MCL mehr zu sehen als eine als typisch anmutende afrikanische Landschaft mit Wildtieren. Eine Sandsteinformation mag augenscheinlich ein natürliches Element darstellen. Genauso handelt es sich aber auch um einen Ort mit spiritueller Macht, an dem mithilfe von Ritualen um Regen gebeten werden kann. Wahrgenommen werden kann dieser Aspekt aber nur mithilfe von Erinnerungswissen.

Die Interpretation eines Objektes oder einer Praxis als Kulturerbe schließt ein, dass dieses als gemeinsames Erbe einer bestimmten sozialen Gruppe angesehen wird. Kulturerbe enthält einen Vergemeinschaftungsaspekt, der sich schon in seinen historischen Anfängen als „nationales Erbe“ gezeigt hat: „Kein Individuum alleine kann Kulturerbe schaffen und durchsetzen, denn zumindest für die Anerkennung bedarf es der Vergemeinschaftung“ (Csáky/Sommer 2005: 8). Dies führt dazu, dass andere Gruppen sozusagen „enterbt“ werden. Die Verbindung von Kulturerbe und Macht zeigt sich hieran besonders deutlich, da kulturelles Erbe damit auch die Dynamik von Inklusion oder Exklusion fördert (vgl. Graham/Ashworth/Tunbridge 2000: 34). In Landschaften wie Mapungubwe werden Bedeutungen, Geschichte und „official symbolism“ (ebd.: 35) eingeschrieben. Als „Gedächtnisstütze“ (Meus-

[59] Der Begriff der „Indigenität“ erlebte in den vergangenen Jahrzehnten einen Popularitätsschub. Global gesehen handelt es sich allerdings nicht um ein einheitliches Konzept; vielmehr wird der Begriff international unterschiedlich gedeutet, obwohl er mittlerweile mit der „UN Declaration on the rights of indigenous peoples“ Einzug ins Völkerrecht gehalten hat. „Indigenität“ impliziert eine tiefe Verbindung zu und Identifizierung mit einer Örtlichkeit. Hauptsächlich ehemals kolonalisierte und marginalisierte Gruppen berufen sich auf ihre Indigenität, was sie mit moralischen Ansprüchen an die jeweiligen Nationalstaaten verbinden (vgl. 2009: 303f.). Teilweise wird der Begriff der Indigenität auch abgelehnt oder durch andere Begriffe wie „aboriginal“ oder „tribal“ ersetzt; er soll für diese Arbeit aber benutzt werden, da die in der Hauptsache behandelten Vhangona sich selbst als „indigene“ Gruppe bezeichnet haben (vgl. Nduvho u.a. 12.08.2013; Eloundou/Avango 2012: 79).

burger 2006: 300) können dabei Orte, Regionen oder auch Denkmäler und Symbole wirken. Rituale und Artefakte werden durch Erinnerungswissen räumlich verortet und können immer wieder abgerufen werden. Auch Kontakt mit Gottheiten und Ahn*innen wird durch mit Symbolen, Mythen und Zuschreibungen belegte Landschaftsmerkmale wie Berge möglich, da diese als „Kulturspeicher" (ebd.: 301) dienen.

Nicht nur die Wahrnehmung der Landschaft, auch Ansätze für deren Nutzung konfligierten im kolonialen Afrika, bedingt durch kulturell unterschiedliche räumliche Konzepte über die Umwelt: Während die kolonialen Siedler*innen in Afrika eine Landnutzung anstrebten, wie sie es aus dem industrialisierten und kapitalistischen Europa kannten, hatten afrikanische Kulturen die Vorstellung von einer flexiblen Nutzung des Landes, das sich zudem in Allgemeinbesitz befand und nicht einer Zonierung wie in Europa unterlag. Aus der Sicht der Siedler waren die abgezäunten Farmen dagegen Privateigentum (vgl. Darian-Smith u.a. 1996: 7).

Auf einer solchen Farm mit ihren hierarchischen Strukturen werden Klasse und Ethnizität gleichermaßen nachgebildet, wie letztendlich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Südafrikas Game Reserves: Dies sind zumeist private Farmen, die teils der Jagd dienen, teils sich mit Unterkünften dem Tourismus verschrieben haben. David Bunn beschreibt, wie sich ab den 1920er-Jahren die Idee vom Kurzurlaub in Südafrika durchsetzte: Weg aus einer Metropole wie Johannesburg, hinein in die „Wildnis"; Erholung von der Industrialisierung durch Kompensation mit Natur. Dabei wurden die Kurzurlauber*innen in die Game Reserves oder dann ab 1926 in Nationalparks geleitet, deren erster der Kruger National Park war. Und wie kann sich ein*e gestresste*r Großstädter*in schon besser erholen als beim Anblick von „primitiven" Schwarzen, die durch die Natur streifen? Die Parks und Reserves, in denen durchaus Menschen zwangsangesiedelt wurden, durften auf keinen Fall eine Erinnerung an ausbeuterische Arbeit wecken, wie sie in den Homelands und den Städten üblich war. Durch die Nutzung des Landes als Erholungsstätte für weiße Städter*innen einerseits und Zwangsarbeit andererseits entstanden, wie Bunn es ausdrückt, „[t]wo entirely contradictory maps of ethnically conceived space" (1996: 39). Ein Ort wie der Kruger National Park, ausgelegt auf „Authentizität" und „primitive Natürlichkeit", schaffte es, diesen Widerspruch zu überbrücken: Er wirkte wie das natürliche Habitat der schwarzen Bevölkerungsgruppen, die in ihm zum Arbeiten angesiedelt wurden. Gleichzeitig dienten sie aber auch der Unterhaltung und Identitätsfindung erholungsbedürftiger Großstädter*innen (vgl. ebd.: 38f.). Nicht zufällig fällt die Gründung des ersten Nationalparks in diese Zeit: Es war die Zeit des Erwachens und Aushandelns einer neuen weißen südafrikanischen Identität, die nach langjährigen Kriegen auch durch eine Annäherung zwischen englisch- und afrikaanssprachigen Bevölkerungsgruppen charakterisiert wurde. Die Natur wurde als Symbol dieser gemeinsamen Identität gewählt – gemeinsam insofern, als sie alle Nichtweißen davon ausschloss. Vom Menschen geschaffene Nationalparks und Game Reserves, die programmatisch für diesen Symbolcharakter standen, sind als

künstlich geschaffener Raum eine Fusion aus Natur und Nation, welche bestimmten Personen vorbehalten ist (vgl. Bunn 1996: 38; Beinart/Coates 1995).

5.3 Die Deutung der Landschaft

Bei einem Panoptikum von Akteur*innen und Akteursgruppen, die aus ihrer Sicht erklären wollen, was das MCL ausmacht, stellt sich auf der einen Seite die Frage nach der Definitionsmacht: Wer bestimmt, wie sich die Wahrnehmung des MCL gestaltet? Auf der anderen Seite steht die Frage des Eigentums und der Zugehörigkeit: Wem gehört das MCL und wer darf bestimmten, was damit passiert?[60]

Eine Landschaft besteht aus materiellen und immateriellen Dimensionen, die in einer Assemblage verankert sind. Sie ist ein Zusammenspiel aus verschiedenen menschlichen und nichtmenschlichen Elementen und Prozessen. Das MCL stellt zwar ein eigenes Netzwerk dar; genauso ist es aber selbst ein Aktant einerseits in seinem eigenen Netzwerk, da es als Konzept auf die anderen Elemente zurückwirkt, andererseits im großen Netzwerk dieser Forschung, nämlich der Inwertsetzung Mapungubwes und seiner Ressourcen.

Barbara Bender schreibt, dass Landschaften „traces of the past“ enthalten und ihre Geschichte(n) selektiv dargestellt werden (Bender 2001: 4). Dabei sind einige Narrative deutlicher hörbar als andere. Sie werden zur Konstruktion von Nation und Identität genutzt, wozu auch Zugehörigkeit und Ortsverbundenheit zählen. Bender plädiert dafür, auch die weniger lauten Stimmen mit ihren Geschichten anzuhören, ohne diese zu romantisieren (vgl. ebd.: 5). Anhand der Beispiele der Vhangona, der Archäolog*innen, UNESCO/ICOMOS, Coal of Africa Ltd. und SANParks soll dies für das MCL geschehen. Die interviewten Personen stehen als Repräsentant*innen für ihre jeweilige Akteursgruppe. Es kann aber nicht davon ausgegangen werden, dass sie stellvertretend eine innerhalb der Gruppe universell gültige Auffassung vertreten.

5.3.1 „It’s a sacred area“: das Beispiel der Vhangona

Die Geschichte der Vhangona ist nicht gut dokumentiert. Es gibt einige Erwähnungen in wissenschaftlichen Texten zu den Venda, zu deren ethnischer Gruppe die Vhangona zählen (zum Beispiel Gottschling 1905; Loubser 1989; Ralushai 1977). Im Fall des Mapungubwe Cultural Landscape muss man die lokalen und die traditionellen Communities voneinander trennen – eine lokale Community gibt es in dem rein als Farmland genutzten Umland des MCL kaum, während es einige

[60] Die enthaltenen Kategorien stammen aus der in Kapitel 2.3.2 beschriebenen induktiven Inhaltsanalyse, das heißt, sie wurden aus den geführten und entsprechend kodierten Interviews und dem untersuchten Material abgeleitet. Die Definition der Landschaft erfolgt also in je nach Akteur unterschiedlichen Narrativen.

(selbstidentifizierende) traditionelle Communities[61] gibt, die ihre Herkunft aus dem Königreich Mapungubwe ableiten. Dazu gehören auch die Vhangona, deren überwiegende Mehrheit im ehemaligen Homeland Venda lebt, etwa 150 km vom MCL entfernt. Vor allem nach politischer Anerkennung strebt das Vhangona National Cultural Movement (VNCM), welches 2012 als Vertretung der Vhangona auch von der Monitoring Mission von World Heritage Center und ICOMOS um eine Bewertung der Situation am MCL im Kontext des Kohletagebaus gebeten wurde. Das Hauptanliegen des VNCM ist es, die Vhangona als die wahren, ursprünglichen Venda zu stilisieren.

Wie viele andere afrikanische Gruppen sind auch die Vhangona „oral civilizations" (Vansina 1971: 442): Sie tradieren ihre Geschichte mündlich. Der belgische Ethnologe Jan Vansina hat durch wertvolle Arbeit gezeigt, dass mündlich überlieferte Geschichte ebenso wie schriftlich niedergelegte von Historiker*innen anerkannt werden kann. Er verweist auch auf die Möglichkeit, andere Wissenschaftsdisziplinen wie die Archäologie zur Unterstützung der Oral Traditions heran zu ziehen (vgl. u.a. ebd., 1985). Die Vhangona verwenden, wenn auch ohne dabei streng wissenschaftlich vorzugehen, Beweise aus verschiedenen Disziplinen wie Linguistik, Archäologie und Geologie. Auf akademischer Seite arbeitet der Archäologe Thomas N. Huffman interdisziplinär zu Mapungubwe und Great Zimbabwe. Um den Ursprüngen Mapungubwes auf die Spur zu kommen, setzt er auch Oral Tradition und Oral History ein, die zusammen mit einem Ethnologen gesammelt wurden (vgl. u.a. Huffman 1982, 2000, 2012).

Eines der Interviews, die in diese Arbeit einfließen, wurde mit drei älteren Gewährsmännern geführt, die im VNCM aktiv waren. Weder die drei Senioren noch das VNCM können als repräsentativ für die gesamte Community der Vhangona gesehen werden, haben in dieser aber eine bedeutende Stimme, was auch bedingt ist durch ihre hierarchisch hohen sozialen Rollen (Nduvho ist ehemaliger Regierungsbeamte, Dowe ist Mungome/traditioneller Heiler und Shandu ist Dichter). Während der Gesprächssituation wurde deutlich, dass die drei Gewährsmänner die Geschichte der Vhangona, des Auszugs aus Mapungubwe genauso wie einen Einblick in die Kultur der Venda schon häufiger dargelegt hatten. Sie waren sehr stolz auf ihre ethnische Zugehörigkeit und Kultur. Dies drückte sich auch darin aus, dass wiederholt während des Interviews Angestellte der NGO, in deren Räumen wir uns trafen, hereingebeten und zu einer traditionellen Venda-Verbeugung aufgefordert wurden. Zudem berichtete uns die hochschwangere Frau von Dowe über die Auszeichnungen für ihre Verdienste im Anbau indigener Pflanzen. Schlussendlich wurde mir ans Herz gelegt, Nduvho, Shandu und Dowe auch nach Deutschland einzuladen, so dass sie dort die (also ihre eigene) „Wahrheit" über Mapungubwe erzählen könnten.

61 Diese werden im Fall von Mapungubwe offiziell als Bona-fide-Communities geführt. Zur Begriffsunterscheidung vgl. Kapitel 2.6.3.

Ein wichtiger Aspekt in der Konstruktion der Identität als Venda und besonders als Vhangona ist die Abstammung von Mapungubwe. Die Vhangona haben eine elaborierte Beweisführung entwickelt, die sich wie folgt gliedert:

Linguistische/toponomastische Beweise: beispielsweise die abgelehnte Version *Mapunguhwe („Place of the jackal") versus die bevorzugte Version *Mapungubwe („Emptying the contents of stones"). Mit letzterer Bedeutung wird darauf verwiesen, dass in Mapungubwe Gold abgebaut und geschmolzen wurde.

Beweise aus der Oral Tradition: beispielsweise ein Lied, welches den Auszug der hungrigen und durstigen Menschen aus Mapungubwe beschreibt (vgl. auch Abschnitt 6.3).

Spirituelle Beweise: beispielsweise Beschwichtigung der Ahn*innen während einer Wiederbestattungszeremonie 2008, was nur durch Zugehörigkeit zu Mapungubwe geschehen kann (alle drei Beispiele bei Nduvho u.a. 12.08.2013).

Der paläontologische Beweis durch einen Fußabdruck in einem Stein, „which serve[s] as testimony that the Vhangona have long been in this territory, so much so that they made such marks when the rocks were still soft warm" (Eloundou/Avango 2012: 80; Hervorhebung im Original; vgl. Nduvho u.a. 12.08.2013).

An dieser Stelle könnte man diese vernakuläre Beweisführung sicherlich dekonstruieren und auf fehlende wissenschaftliche Beweise für das Legitimationsnarrativ der Vhangona hinweisen. Es stellt sich hier aber die Frage, wie man „Beweise" definiert. Niemand kann beweisen, dass der Fußabdruck von einem Vhangona stammt. Trotzdem spielt er eine zentrale Rolle in der Eigenwahrnehmung der Vhangona als ursprüngliche Bewohner*innen Mapungubwes. Wenn man Vansina folgt, so muss man die Oral History als jeder anderen Form der Geschichtsschreibung gleichwertig ansehen, solange sie eine Verbindung zwischen ihrer Performanz und dem Ereignis aufweist. Während des Gesprächs kam es zu der Situation, dass Shandu ein Lied sang, das den Auszug aus Mapungubwe thematisierte. Dieses ist im Sinne Vansinas ein legitimes Stück Geschichte, da jemand den Auszug miterlebt hat und dieses Erlebnis anschließend mündlich über Generationen hin tradiert wurde (vgl. Vansina 1985: 29).

In einem Dokument, das an den Mission Report der Reactive Monitoring Mission von UNESCO und ICOMOS angehängt ist, legen Vertreter*innen des VNCM schriftlich die Herkunft der Vhangona dar. Die Zeilen bieten einen aussagekräftigen Einblick in die Eigenwahrnehmung und Legitimation als direkte Nachfahr*innen Mapungubwes. Die Vhangona beschreiben sich als die originalen Venda und als die ursprünglichen Bewohner*innen der heutigen SADC-Region[62], die sie mit dem Begriff „Lukungurubwe" („Ort, an dem Steine Berghänge herunterfallen"; Nduvho u.a. 12.08.2013) bezeichnen. Der Text deklariert:

[62] Southern African Development Community, bestehend aus den Staaten Angola, Botswana, Demokratische Republik Kongo, Lesotho, Madagaskar, Malawi, Mauritius, Mosambik, Namibia, Seychellen, Sambia, Simbabwe, Südafrika, Swasiland und Tansania.

> We the Vhangona nation are the aboriginal [Indigenous] people of the land Venda of yore, then known as Lukungurubwe [now the SADC region]. The whole of this region was then commonly known as the Vhangona United Kingdom of Venda or Thovhele state, as some affectionately called it, with the now internationally acclaimed and admired Mapungubwe Cultural Landscape as its capital (Eloundou/Avango 2012: 79).

Die Unklarheit darüber, von woher die Vhangona nach Venda gekommen sein sollen, wird als Beweis für deren autochthonen Status dort gesehen, was sie zu „owners and rulers of Venda" macht (ebd.: 80).

Durch ihre Präsenz bei der Wiederbestattungszeremonie, die der Anerkennung als Bona-fide-Community folgte, sowie der auf einer elaborierten Beweisführung beruhenden Herleitung als legitime Nachfahren Mapungubwes erreichen die Vhangona und das VNCM Handlungsmacht; das heißt, ihre Aktionen werden von einigen anderen Akteur*innen zur Kenntnis genommen und/oder unterstützt und gefördert. Dies bedeutet aber bei Weitem nicht, dass sie den Diskurs über die Definition dessen, was das MCL ist und darstellt, dominieren.

Die Vhangona haben eine vergleichsweise geringe Deutungsmacht über das MCL, auch wenn sie, wie ihre elaborierte Beweisführung zeigt, eine andere Selbstwahrnehmung haben. Dies hängt einerseits mit der geringen Sichtbarkeit einer solchen ethnischen Gruppe zusammen: Sie sind „nur" eine von mehreren Communities, die sich als Nachfahr*innen Mapungubwes sehen.[63] Beim Nominierungsprozess waren weder die Vhangona noch eine andere ethnische Gruppe eingebunden, was vielleicht auch mit den konfligierenden Ansprüchen oder der Schnelligkeit des Ablaufes zusammenhängt; unter Umständen wollte man hier unterschiedlichen Besitzansprüchen keinen Antrieb geben. Erst bei der Monitoring Mission wurde eine Stellungnahme des VNCM eingeholt; im Gegensatz zu anderen Gruppen, die ungehört blieben.

Andererseits ist gerade das VNCM sehr aktiv darin, sich politisch zu situieren: Die Vhangona erhoben Anspruch auf den Thron des Khosikhulu (König) der Venda[64], wodurch die Gruppe im Congress of Traditional Leaders of South Africa (CONTRALESA) vertreten gewesen wäre, womit weitere Anerkennung einhergeht. Durch die Wiederbestattungen auf dem Mapungubwe Hill, zu der man Vertre-

63 Weitere Gruppen sind beispielsweise die Twamamba und die Machete. Die Vhangona sind neben den Machete die sichtbarste dieser Communities (vgl. Schoeman/Pikirayi 2011: 5; Maponya 2009).

64 Die Vhangona waren eine von fünf Gruppen, die im Jahr 2005 die Einsetzung eines gemeinsamen Königs der Venda forderten. Jede Gruppe schlug ihr damaliges Oberhaupt (Thovhele) vor. Die Unstimmigkeiten über die Einsetzung von Toni Mpephu Ramabulana durch die Nhlapo Commission for Traditional Leadership Disputes and Claims dauerten bis 2014 an. Noch 2012 bekräftigte der König der Vhangona, Azwidohwi Nephawe Tshidziwelele, seinen Herrschaftsanspruch mit der Aussage, dass die Vhangona die Ur-Venda seien und die Masingo, zu denen der Mphephu-Klan gehört, erst im 18. Jahrhundert zugewandert seien (zur Beilegung der Streitigkeiten vgl. Gabara 2014; zum Thronanspruch der Vhangona vgl. Ratsatsi 2012).



Abb. 3: Shandu, Nduvho und Dowe präsentieren die Ernennungsurkunde zur Bona-fide-Community

ter aller angenommenen traditionellen Communities eingeladen hatte, erfuhren die Vhangona eine Bestätigung, die politisch und sozial nutzbar gemacht werden kann. Zudem wurde ihr Status als Bona-fide-Community urkundlich festgehalten, was als ein Meilenstein in ihrem Kampf um Anerkennung gewertet wird. Nduvho beschreibt, dass im Vorfeld der Wiederbestattungen der Skepsis in Bezug auf die Nachfahrenschaft mit Offenheit und Wahrheit begegnet worden sei und sich die Vhangona daraufhin gegen einige andere Gruppen durchgesetzt hätten. Das Resultat war die Teilnahme an den Wiederbestattungen und eben jene offizielle Urkunde, die eine Bestätigung des neuen Status darstellt (s Abb. 3). Stolz erzählt Nduvho:

> There were many claimants but we seemed through as the direct descendants of Mapungubwe. This is a certificate that has been signed by all the schools [=die Universitäten of the Witwatersrand und Pretoria; CB], confirming us as

> the direct descendants of Mapungubwe. South African parliament was very doubtful when it was discovered that indeed we are the direct descendants of Mapungubwe, and they brought SABC3 to come and conduct a research, at my home, they were there, the three of us were there. […] You seek out information, the correct information, which SABC could not project on the TV, it was only played for, the footage was just, we only featured for less than a second (Nduvho u.a. 12.08.2013)

Die Vhangona stellen nur eine von mehreren Akteursgruppen dar, die einen Anspruch an der Deutung des MCL hegen. Aus ihrer eigenen Perspektive sind sie jedoch die einzigen legitimen Nachfolger des historischen Königreiches. Weitere Akteur*innen wie die UNESCO, Archäolog*innen oder Coal of Africa Ltd. haben hier eher die Funktion von Statisten; ihre Handlungen werden entweder als Zeichen der Anerkennung oder der Verkennung dieses Status gedeutet.[65] Shandu erzählt im Interview von einer Situation, in der er eine Archäologin in Bezug auf einen Ortsnamen in der Nähe von Mapungubwe korrigierte:

> Now, when nobody comes to that, it is Fhmabananalo. We were in the Great Gall of the University of Pretoria during the time of the claim of our forefathers. A lady professor came with this Bambadyanalo, then I asked her: „Which language is this Bambadyanalo?" I also couldn't say what language is that. Then I said: „If you go to Mapungubwe and the vicinity, if you ask for the names of birds, the names of stones there, animals, they are all in the Venda language" (Nduvho u.a. 12.08.2013).

Durch die Identität und die Herkunft wird auch die Deutungsmacht über Bezeichnungen abgeleitet.[66] Inwiefern die Ethnizitäten von Wissenschaftlerin und Shandu hier eine Rolle spielt, lässt sich nur mutmaßen, da nicht bekannt ist, wer die Professorin war.

Auch das VNCM-Statement im Mission Report greift die Frage der Nachfahrenschaft auf. Wiederum wird der Anspruch auf Konsultation bei allen Entscheidungen, die das MCL angeht, mit der Nachfahrenschaft und explizit mit der Eigentümerschaft begründet:

> We the Vhangona participate in this project as the direct descendants of the owners and rulers of the Mapungubwe kingdom, not as an interested party

[65] So heißt es im Mission Report der Monitoring Mission in Bezug auf die Interaktion zwischen CoAL und dem VNCM, formuliert durch letzteres: „From our observation as Vhangona, it seems as if Coal of Africa is either not willing or they are only determined to go ahead with the project without our inputs" (Eloundou/Avango 2012: 67).

[66] Während des Interviews wurde auch mehrfach gesagt, dass die Venda nicht nur die direkten Nachfahr*innen der Bewohner Mapungubwes sind, sondern dass alle ethnischen Gruppen Afrikas von ihnen abstammen. Begründet wurde diese Aussage mit Bezeichnungen für Orte, Länder und die Menschen selber, deren nichtkoloniale Namen alle aus dem Venda stammen sollen (vgl. Nduvho u.a. 12.08.2013).

> or stakeholder. It will be a mistake for Coal of Africa just to try and bring in as many people as could be found interested whereas they disclaim any thorough knowledge of and have nothing to do with Mapungubwe. Just as it happened during the preparations for the reburial process in 2007, we are still opposed to the blanket inclusion of different groups, simply because they claim that they belong there. If any group or individual claims their relationship with or connection to Mapungubwe, let them produce their history and/or anything that could show that they belong to it (Eloundou/Avango 2012: 86).

Zugleich werden in einer weiteren Beweiskette die Ansprüche anderer indigener Gruppen an Mapungubwe widerlegt oder zurückgewiesen, unter anderem begründet mit deren Religion oder mit einer späteren Migration nach Mapungubwe (vgl. ebd.: 86ff.).

Eine Landschaft als multidimensionaler Raum enthält sowohl das sichtbare Land als auch, für eingeweihte Personen, (unsichtbares) Erinnerungswissen: Der Mapungubwe Hill beispielsweise, den zu betreten einem bestimmten Personenkreis vorenthalten ist – nämlich den Nachfahr*innen der auf ihm bestatteten Angehörigen des Königshauses. In den Berichten von Nduvho, Dowe und Shandu erscheinen auch diese Ahn*innen mit Agency. Diese wird offenbar dazu genutzt, illegitime Personen von den sakralen Orten fernzuhalten und dadurch deren Status als Heiligtum zu bestätigen.

Dowe, der Mungome, erzählt von einem Reinigungsritual, bei dem um die Erlaubnis der Ahn*innen zur Wiederbestattung gebeten wurde. Am Abend vor der Wiederbestattung zog ein starker Wind auf, der als Unmut der Ahn*innen gedeutet wurde. Es wurde zudem Regen für den Tag der Zeremonie vorhergesagt. Um die Ahn*innen um Erlaubnis zu bitten, platzierte Dowe zwei kunstvoll gestaltete Stöcke auf einem Feld. Daraufhin hörte der Wind auf und die Wiederbestattungszeremonie konnte wie geplant stattfinden. Dowe erzählt, dass, obwohl er die Stöcke auf einem freien Feld platziert hatte und die anderen Teilnehmer darüberfuhren und liefen, jene nicht entdeckt wurden. Nach der Zeremonie sammelte er die Stöcke ein, sprach zu den Ahn*innen, dass die Wiederbestattung vollzogen sei und bat sie um Regen. Laut Nduvho begann daraufhin ein leichter Regen, der sich in Starkregen verwandelte und etwa einen Monat anhielt (vgl. Nduvho u.a. 12.08.2013).

Die zweite Begebenheit, die sich während der Zeremonie ereignete, soll zeigen, dass der Mapungubwe Hill ein sakraler Ort der Macht ist, an dem sich nur bestimmte Personen aufhalten dürfen. Nduvho und Dowe waren mit anderen Teilnehmern der Zeremonie auf dem Hügel und warnten diese vor den Konsequenzen, sich als illegitime Personen dort aufzuhalten:

> Dowe: And the other things, I remember when we went to Mapungubwe Hill with the … camera people …

> Nduvho: Don't mention the names – we had another group which claimed to be the direct descendants and one of them fainted, he [=Dowe] had to resuscitate.
> Dowe: Ya, of course it goes, I have said to them during the night, those who are, who don't belong to the descendants, they must not go to the Mapungubwe Hill. And people, they said, no, to hell with that […]. They went up. What they have seen, they have never seen such a thing like that. A strong wind, where the giraffes, they were running left and right (Nduvho u.a. 12.08.2013)

Beim Aufkommen des Windes verlässt Dowe den Hügel. Nduvho bleibt zurück; er rezitiert ein traditionelles Gedicht und wendet sich anschließend an die Ahn*innen mit der Bitte, ihm den Abstieg vom Hügel zu erlauben. Der Wind wird wiederum als Ausdruck der Verärgerung der Ahn*innen darüber ausgelegt, dass jemand unbefugt den Hügel betreten hat. Nur durch entsprechende Rituale und die Tatsache, dass Dowe und Nduvho ihre Nachfahren sind und entsprechende Rituale kennen, lassen sie sich besänftigen (vgl. Nduvho u.a. 12.08.2013).

Der Status Mapungubwes als heiliger Ort wurde auch als Argument gegen den Bergbau vorgebracht. Die Landschaft wurde aus Dowes Sicht verändert: die Aussichtsplattform liegt auf einem heiligen Berg, der touristisch zweckentfremdet wurde. Die Tatsache, dass CoAL eine australalische Bergbaugesellschaft ist, sorgt für weitere Entrüstung:

> Dowe: The mine is right, is right in Mapungubwe, that's the Vele mine. If you go to the lookout viewpoint, which is a scared mountain, it's where you now can see some black stones outside, showing now this area is an area of coal. […] Guys are coming from, what do you call that area? That …
> Shandu: Australia.
> Dowe: Right. We find that our problem, which we are saying that we don't need any mining there, let them leave that area as a heritage site, and we come and say, it's a heritage site. Inside there, it's a sacred area. Which is important. Now, why they want to do that? (Nduvho u.a. 12.08.2013)

An diesem Segment wird sichtbar, dass Dowe nicht nur über den Bergbau erbost ist, sondern vor allem über den mangelnden Respekt gegenüber dem Status Mapungubwes als Heritage Site einerseits und als heiligem Ort andererseits. Zudem erwähnt er eine neue Einschreibung in die Landschaft: Vom Aussichtspunkt aus kann man sehen, dass die Suche nach Bodenschätzen ihre Spuren in Form von schwarzen Kohlestücken in der Landschaft hinterlassen hat. Auch wenn der Kohletagebau Vele selbst vom Mapungubwe Hill aus nicht zu sehen ist, so wird er doch bei der Betrachtung der Landschaft mitgedacht und wirkt sich auf die Wahrnehmung aus. Letzteres ist ausschließlich dann möglich, wenn man um Vele weiß. Für alle „Uneingeweihten" stellt der Tagebau kein Element in der Landschaft dar. Mit Kenntnis

über den Konflikt zwischen Kohle und Kultur an Mapungubwe allerdings erreicht Vele dort eine unsichtbare Präsenz.

Ihren Anspruch auf Deutung und Mitbestimmung über das MCL machen die Vhangona auch im Kontext von Welterbeverhandlungen deutlich. Nduvho, Dowe und Shandu beklagen, dass sie weder während des Verfassens des Nominierungsdossiers noch während der Entscheidungsfindung zur Erteilung einer Genehmigung für die Vele Colliery einbezogen wurden. Ihnen wäre es lieber, wenn die Gegend als Farmland genutzt werden würde, so dass alle Südafrikaner*innen davon profitieren können, nicht nur Politiker*innen und Angestellte von CoAL. Nduvho sagt: „Because that area belongs to all South Africans and we cannot mine for the sake of mining when we know that that area can be used to become an agricultural land“ (Nduvho u.a. 12.08.2013). Diese Aussage zeigt zwei interessante Elemente auf. Zunächst enthält sie eine Entwicklung vom exklusiven Anspruch der Vhangona auf Mapungubwe hin zu einem inklusiven Ansatz – Mapungubwe und Umgebung gehören allen Südafrikaner*innen und somit soll es auch allen nutzen. Dafür liegt die Lösung in einer Nutzung als Farmland, auf dem indigene Pflanzen angebaut werden, die sowohl als Nahrungs- als auch als Heilpflanzen verwendet werden können (vgl. Nduvho u.a. 12.08.2013).

Die Vhangona konstituieren durch Re- und Deterritorialisierung ihre spezifische Version des MCL: Der Mapungubwe Hill und der Regenhügel, die Ahnen, die Natur, die Landnutzung sowie Bräuche, Rituale und Folklore sind elementare Bestandteile ihrer Wahrnehmung. Bewusst werden Elemente aus dem Netzwerk genommen oder hinzugefügt, um das Ziel „Landschaft gemäß der Vhangona“ zu erreichen.

5.3.2 Ein gestörter Sense of Place: die Sicht der Archäologie

Ähnlich wie bei den Vhangona gehören auch im archäologisch geprägten Narrativ zum MCL die immateriellen Aspekte in Verbindung mit materiellen Spuren zur Landschaft. Dies wundert nicht weiter, wenn man bedenkt, dass die Archäologie mithilfe materieller Spuren eine immaterielle Vergangenheit rekonstruiert.

In der Geografie spricht man vom Sense of Place, um sowohl eine Art Heimatverbundenheit auszudrücken als auch die Fähigkeit zu fassen, sich in der Welt zurechtzufinden.[67] Der Sense of Place hat damit auch mit lokaler Identität von Menschen zu tun, die sich einem Ort verbunden fühlen. Dadurch entsteht eine Form der Exklusivität, die andere, als Outsider wahrgenommene Personen von der Nutzung des Ortes ausschließen möchte (vgl. Hanson 2001: 11). Sense of Place als Konzept hängt eng damit zusammen, wie Landschaft gesehen und wahrgenommen wird, was wiederum mit der eigenen Sozialisation zu tun hat. Es ist zum einen eine

[67] Dabei bedeutet dies nicht, dass das Egozentrum der Sinnwelt einer Person oder einer Gruppe ein statischer Ort ist. Genauso kann es, wie in Benders Beispiel von den Roma, der eigene Wohnwagen sein, in dem man wohnt und fährt, während der Standort als fremd wahrgenommen wird (vgl. Bender 2001: 7).

Fähigkeit, zum anderen Teil eines Lernprozesses hin zu einer aufmerksamen Betrachtungsweise der Umwelt (vgl. ebd.: 11f.).

Nahe verwandt ist das Konzept des Genius Loci, des „Geistes eines Ortes", welches man ebenfalls als Sense of Place übersetzen kann. Hiermit wird die Verbindung von konkreten baulichen oder materiellen Elementen eines Ortes mit dessen Spiritualität oder Aura bezeichnet. Die besondere Historie eines Ortes oder die dort herrschende Atmosphäre wirken im Zusammenspiel mit seiner Materialität, seiner Beschaffenheit und Farbgebung, zusammen. Auf jede Person kann dieser Genius Loci unterschiedlich wirken, aber ihn zu erkennen ist Ergebnis der angeeigneten Sehpraxis, die in der Landschaftswahrnehmung genau wie im geografischen Sense of Place enthalten ist. Sense of Place und Genius Loci sind Bausteine der Identitätsbildung, denn sie schaffen ein Gefühl von Verbundenheit und exklusiven Anspruch an einem Ort (vgl. Norberg-Schulz 1982; Bender 2001: 1).[68]

Für den Archäologen Howard besteht der Sense of Place in dem rekonstruierten Aussehen des MCL während einer spezifischen Zeitspanne: „[T]he sense of place is based on the archaeology of 1080 up to 1300 or whatever, it has to do with when that place was a thriving capital" (Howard 11.07.2012). Es ist fast, als würde Howard vor seinem inneren Auge das belebte Königreich Mapungubwe aus dem 12. Jahrhundert sehen, wenn er auf die Landschaft blickt. In dieses Setting gehört ein Kohletagebau definitiv nicht:

> [N]o matter what you do, opencast mining will damage that sense of place. Now, it's not in the park, it's not close to the hill [= Mapungubwe Hill; CB], but the core area of the Mapungubwe landscape includes it, the core area … you can't … some people misunderstand, they wanna say, well, they are trying to preserve the whole kingdom, the kingdom is 30,000 square kilometers, that's not it, it's the core area, what's inside the republic [=of South Africa; CB], 'cause there's part of that core area in Botswana and Zimbabwe, but that's not to South Africa's concern (Howard 11.07.2012).

Der Sense of Place schließt nicht nur das kartografierte Gebiet des MCL ein, sondern dehnt sich bis in Gebiete der Nachbarländer Botswana und Simbabwe aus. Abgesehen davon, dass das Königreich Mapungubwe eine Ausbreitung bis weit in diese beiden Länder hinein hatte und das heutige MCL nur einen Bruchteil davon darstellt, sind auch die Landstriche auf der anderen Seite von Limpopo und Shashe elementar für die sogenannte Integrität der Landschaft. Es zeigt sich, dass Landschaft nicht an einem bestimmten geografischen oder kartografischen Punkt anfängt oder aufhört: Mit seinem Wissen und seiner Sehpraxis nimmt Howard das Königreich Mapungubwe in seiner größten Ausdehnung wahr. Wie bei Dowe in Abschnitt 5.3.1 wird auch hier der vom Hügel aus unsichtbare Kohletagebau mitge-

[68] Für diese Arbeit wird der Begriff des „Sense of Place" im Sinne des Genius Loci verwendet, da dieser besser als das geografische Konzept die spirituelle Dimension bezeichnet. Damit folge ich den genutzten Begrifflichkeiten meiner Gesprächspartner.



Abb. 4: Der Zusammenfluss von Shashe und Limpopo im nördlichen Mapungubwe Nationalpark im Winter

dacht, sodass er wie ein Gespenst über Howards Wahrnehmung vom MCL schwebt (s. Abb. 4).

Landschaft als Sehpraxis und sozialer Raum ist materiell verankert. In Räumen sind bewegliche und unbewegliche Objekte miteinander verknüpft. Auch die sozialen Güter, die passiv erscheinen, haben Einfluss auf die in einem Raum enthaltenen Menschen, wodurch eine „Qualität von Räumen" geschaffen wird (vgl. Löw u.a. 2007: 64f.). Die sogenannte Integrität einer Landschaft, also deren „unberührte" materielle Erscheinung, ist eines der Kriterien, die bei der Ernennung zum Welterbe gegeben sein müssen. Howard beschreibt das MCL als ein „great example of landscape archaeology. The landscape there, other than a few European structures is virtually, certainly visually, like it was 1000 years ago" (Howard 11.07.2012).

In einem dunklen Teil der Wissenschaftsgeschichte der südafrikanischen Archäologie unterstützte diese, in Zusammenarbeit mit der Anthropologie, die Legitimität der sogenannten Bantustans: Durch „Forschungen" wurde „erwiesen", dass die entsprechenden ethnischen Gruppen „schon immer" in ihrem zugeteilten Stück Südafrika gewohnt hätten (vgl. Meskell 2012: 169).[69] In einer ironischen Wendung

[69] Besonders Wissenschaftler der Universität Pretoria zeichneten für die Legitimation dieser ethnischen Trennung verantwortlich, obwohl die Abteilung von Bantustans zufällig erfolgte (vgl. Mes-

wird genau dieses Narrativ nun von den Vhangona verwendet, um ihren Anspruch auf die Nachfahrenschaft Mapungubwes zu untermauern (vgl. Abschnitt 5.3.1). Heute wird das Apartheidserbe der Archäologie generell, aber auch in Bezug auf Mapungubwe adressiert. So nennt die Archäologin Sandra die Kontroverse um das kulturelle und soziale Erbe afrikanischer Gruppen an Mapungubwe am sichtbarsten im südafrikanischen Vergleich. Dies rührt von seiner Entwicklung hin zu einem der einflussreichsten Königreiche im südlichen Afrika her. Wie bereits in Unterkapitel 3.1 dargestellt, war es in der Sinnwelt der Apartheid absolut undenkbar, dass afrikanische Menschen mehr als primitive Gesellschaftsstrukturen herausbilden konnten. Dies war letztendlich die ideologische Basis für eine systematische und rassistische Trennung der ethnischen Gruppen. Die Forschungsgeschichte der Archäologie in der Apartheid an Mapungubwe ist somit geprägt von Verschleierung, gar Leugnung seiner Existenz und seines Ursprungs. Interessanterweise gilt dies aber nicht für die Wissenschaftswelt außerhalb Südafrikas: Howard erzählt, wie er als Student in den USA an die Forschungsberichte von Fouché und Gardner herankam, während die Zivilbevölkerung in Südafrika nichts von der Existenz Mapungubwes erfuhr:

> I knew more about it, living in America, cause we had copies of those Mapungubwe Volume I, Mapungubwe Volume II, one of them written in the Thirties, other written in the Fifties, and I could get them from nearby, not from the university I was at, but another one, but another one … ya … ya, we knew about it, the professional world knew about it, but not the normal world (Howard 11.07.2012).

Die in der Apartheid stattfindende Verkettung von Wissenschaft und Politik, die Forschungsgeschichte und –ergebnisse prägte und ganze Wissenschaften zu Marionetten des Regimes machte, schlägt sich sowohl auf die heutige südafrikanische Archäologie (vgl. Meskell 2012: 170) als auch auf den zeitgenössischen Umgang mit kulturellem Erbe (vgl. Pwiti/Ndoro 1999, 2001) nieder. Deshalb, so Lynn Meskell, hätten Archäolog*innen kaum Bestimmungsrecht bei der Gestaltung von südafrikanischem Heritage. Sie kritisiert, dass Historiker*innen und die neue schwarze Elite nun die Deutungsmacht über Kulturerbe haben (vgl. Meskell 2012: 171). Meskells Forderung nach einem von der Archäologie bestimmten Kulturerbe führt einem den AHD wieder deutlich vor Augen: Über die Art und Weise, wie Heritage im „neuen“ Südafrika gestaltet wird und zu welchem Zweck dies geschieht, lässt sich

kell 2012: 170; Pwiti/Ndoro 1999). Allerdings gab es auch in der Apartheid Archäolog*innen und Anthropolog*innen, die sich bewusst gegen das rassistische Narrativ und die Instrumentalisierung ihrer Wissenschaften stellten. Der Paläoanthropologe und Anatom Philipp Tobias beispielsweise leitete als Professor an der University of the Witwatersrand eine Antiapartheidsbewegung. Bereits 1970 veröffentlichte er einen Artikel, in dem er den Zusammenhang zwischen der Größe des Gehirns und ethnischer Zugehörigkeit verwirft und damit eine der biologistischen Argumentationsstränge der Apartheid unterminiert (vgl. Tobias 1970).

sicher streiten.[70] Eine von sogenannten Expert*innen dominierte und besonders auf archäologische Objekte ausgerichtete Bedeutungsfüllung, wie Meskell sie fordert, ist aber im Sinne der Critical Heritage Studies zu beanstanden.

In ihrer Ansicht zur Konstruktion von Heritage, das aus ihrer Sicht offenbar ausschließlich durch Archäolog*innen unter lediglicher Zuhilfenahme anderer Wissenschaften generiert werden darf, spricht Meskell den nicht archäologisch tätigen Südafrikaner*innen die Fähigkeit ab, ihr eigenes Kulturerbe zu gestalten. Auf internationaler, kulturpolitischer Ebene ist durch die verschiedenen UNESCO-Konventionen die Gleichwertigkeit von materiellem und immateriellem Kulturerbe mittlerweile anerkannt. Die Ökonomisierung von Kulturerbe wird auch bei den Comaroffs thematisiert, dort aber als Strategie zur Positionierung und zur Identitätsstiftung im globalen Kontext gesehen und nicht als minderwertiges (da nichtarchäologisches) Produkt „selbsternannter Königlicher" oder eines „Klüngels" von Wissenschaftler*innen. Natürlich sollen die Erkenntnisse und der Wissensgewinn aus der Archäologie nicht herabgewürdigt werden. Mapungubwes heutige Rolle als Teil eines Narrativs von südafrikanischer Identität wäre sicherlich ohne die Archäologie nicht denkbar. Trotzdem gehören aus gutem Grund zum Inventar des nationalen und Welterbes nicht ausschließlich materielle (archäologische) Stücke.

Bei aller Kritik an Meskells Anspruch auf Heritage-Produktion durch „Expert*innen": Ihre Erkenntnis, dass unangenehme Apartheidsgeschichte des Kruger National Park und des Mapungubwe Cultural Landscape zugunsten einer Herausstellung des Naturerbes verschwiegen wird (vgl. Meskell 2012: 212), sind auch für die Frage nach der Deutungsmacht über das MCL wichtig und werden deswegen in Abschnitt 5.5 aufgegriffen, wenn es um die konservatorische Sicht geht.

Die Erzeugung von Wissen findet innerhalb eines Netzwerkes durch multiple Verhandlungen sowie Zirkulationen statt. Viele dieser Prozesse spielen sich in der Wissenschaft in beinahe schematischen Prozessen wie der Datengenerierung ab. Universelles Wissen entsteht durch den Gewinn von Forschungsergebnissen, die dann in die lokale Sinnwelt gelangen und dort Anwendung finden.

Die interviewten Archäolog*innen hatten einerseits eine berufsbedingte Sicht auf die Landschaft, die sich mit dem Stichwort des Sense of Place umschreiben ließ. Andererseits sind sie sich aber deutlich der divergierenden Wahrnehmung der traditionellen Communities wie etwa der Vhangona gewahr. In ihrem Bestreben, CoAL die Förderlizenz entziehen zu lassen oder im Minimalfall für einen verantwortungsbewussten Bergbau einzutreten, werden die Argumente der traditionellen Communities aufgegriffen. Diese finden dadurch Eingang in das Landschaftsnarrativ aus archäologischer Sicht. Zusätzlich wird der Welterbestatus Mapungubwes eigentlich als Hinderungsgrund für eine Fördererlaubnis gesehen.

Sandra und Selma sind der Association of Southern African Professional Archaeologists (ASAPA) angeschlossen, die sich in der Save Mapungubwe Coalition

---

[70] Hierzu gehören die Cultural Villages genauso wie diverse Regalien, die als Souvenirs landesweit verkauft werden.

Group engagierte. Noch vor dem Beitritt zur Koalitionsgruppe unternahm ASAPA eigene Schritte, um gegen die an CoAL erteilte Fördererlaubnis vorzugehen. Sandra berichtet, wie sie im Januar 2009 vom Verkauf einer Farm an CoAL hörte:

> Well, it started … I mean it was before the Save Mapungubwe Coalition, there is these rumours going around that there would be a coal mine, we didn't know where exactly, etc., and we didn't really take it serious, I mean we really didn't. […] So we heard the rumours and I asked an archaeologist's husband whether he thinks … He said, no, it would never happen. [A]nd then the mining rights were granted and we rose an appeal (Sandra und Selma 01.08.2012).

Sandra deutet an, was Selma gleich danach ausspricht: Für sie war es unverständlich, dass eine Fördererlaubnis an Mapungubwe erteilt worden war, das sie in einer Reihe mit anderen südafrikanischen Welterbestätten nennt. Im Verlauf der Diskussionen um Vele wird zudem das Heritage Impact Assessment (HIA), welches vom Archäologen Frans Roodt 2009 durchgeführt wurde, mehrfach kritisiert, beispielsweise im folgenden Abschnitt:

> Selma: So sort of as our first action was to participate in that process as an interested and affected party so we wrote a letter in which we critiqued the HIA […]. You know, we were opposed to a coal mine in that area, but most particularly we raised sort of very preliminary concerns about the quality of the Heritage Impact Assessment. […] And then we sent that letter off, and I mean, there was a very … you know, I mean, we have written a few letters of that kind, where you just sort of say, we oppose blablabla, but we were really, I mean we did not, we thought it was unthinkable that they would approve a coal mine in the vicinity of Mapungubwe, you know, it was just …
> Sandra: And we didn't make a big career in argument, we said, this world heritage site in a … you know, it just hasn't been considered, and I mean, we were … it was profoundly naive. I think we really, I mean, when we started, in our heads, there are things in this country that you just don't touch, so Robben Island, Mapungubwe, Sterkfontein, they are sort of national icons (Sandra und Selma 01.08.2012).

Während die Frage der Rolle von Mapungubwe als „national icon" in Kapitel 9 wieder aufgegriffen wird, lohnt sich es sich hier zu verdeutlichen, welchen Stellenwert die Landschaft für die beiden Archäologinnen hat. Die Bedeutung von Mapungubwe für Südafrika wird entsprechend von Save Mapungubwe so formuliert:

> Although the site of Mapungubwe is central to this history the fact that the landscape, and not just the hilltop, is designated as a World Heritage Site indicates the importance of associated sites (both contemporaneous and non-contemporaneous with the occupation of Mapungubwe) and natural

> features which stretches into the area where COAL intends to mine (Centre for Environmental Rights 2010, Abs. 238).

In ihrem Einspruch gegen die Vele Colliery formuliert ASAPA:

> Whilst Limpopo Coal (Pty) Ltd („Limpopo Coal") indicates that the impact of the coal mine on the area will be temporary, the impact on the archaeological sites and places of intangible significance will be permanent, and non-reversible. A number of these sites will be destroyed and/or damaged if the proposed mining goes ahead. In our opinion the HIA (a full HIA was not undertaken, but that for ease of reference you will refer to it as ‚the HIA') is insufficient and, as a result, any decision based on this document would be flawed (ASAPA 2010, Abs. 9.3.1.1).

Dieser Einspruch zeigt die aus ASAPAs Sicht durch den Bergbau gefährdeten Elemente des MCL (archäologische Stätten, Naturmerkmale/Umwelt sowie Orte immaterieller Bedeutung). Diese drei Elemente machen aus ihrer Sicht eine Landschaft aus. Ihre Zerstörung würde das MCL komplett umschreiben: Aus einer Kulturlandschaft, die aufgrund ihrer historischen Bedeutung als Welterbe nominiert wurde, würde eine (im besten Falle) industrielle Landschaft, geprägt durch Umweltschäden.

Die Beeinflussung der Umwelt durch den Bergbau hat negative Resonanzen auf die immateriellen Aspekte des MCL. Sandra und Selma kennen durch ihre Arbeit die rituelle und spirituelle Bedeutung des MCL für die traditionellen Communities. Mit Bezug auf den Wiederbestattungsprozess sagt Sandra zum Einfluss des Bergbaus auf das MCL:

> And that re-burial wasn't an arbitrary decision, it was a long negotiated decision with communities who see that as their ancestral site or ancestral landscape. Correctly or incorrectly, but that's how they view it, and some of the communities have very recently engaged with the landscape, they've got dead buried, they've got rainplaces, they've got rainsnakes, they've got places where they go and do things, rituals engaged with the place and that has potential to also be disrupted (Sandra und Selma 01.08.2012).

Die Forderung danach, bei der Entwicklung einer Gegend in einem größeren und langfristigeren Rahmen zu denken, wird hier explizit. Was eine Landschaft ausmacht, ist den Archäologinnen klar. Die zuständigen Behörden ignorieren aus ihrer Sicht alle anderen Aspekte außer den ökonomischen. Dazu gehören Mapungubwes Status als Welterbe, seine Bedeutung für traditionellen Communities genauso wie materielle Kultur und Umwelt, kurzum: der Sense of Place. In einem mehrdimensionalen Raum wie dem MCL stehen materielle und immaterielle Aspekte zueinander in Beziehung. Diese Beziehungen zu ignorieren bedeutet, dem MCL einen Teil seines Charakters abzuschreiben. Jenem wird natürlich, je nach Interessenslage, von jedem*jeder Akteur*in eine andere Aufmerksamkeit geschenkt; er wird anders gedeutet. Interessant ist, welche*r Akteur*in in diesem Netzwerk MCL nun der*die

erfolgreichste Vermittler*in/Mediator*in ist und so die Deutungsmacht über das MCL hat.

Während von den Vhangona einige wissenschaftliche Befunde zu Mapungubwe abgelehnt werden, wird ihre vernakuläre Interpretation der Landschaft in das archäologische Narrativ bei Selma und Sandra inkorporiert. Im Lichte (oder eher Schatten) der Apartheidsarchäologie, in der es gang und gäbe war, afrikanische Geschichte zu ignorieren und zu verfälschen, erscheint ein solcher Ansatz auch richtig. Es handelt sich um eine Konstruktion, die bewusst der Oral History im evidenteren Interpretationsspektrum der Archäologie einen Raum gibt, um Ungerechtigkeiten der Apartheid auszugleichen. Zumindest wird hier anerkannt, dass Landschaft sichtbare und unsichtbare Dimensionen hat, die einigen Betrachtern verborgen bleiben, je nach Sozialisation und Wahrnehmungsweise. Genauso hat auch Kulturerbe multiple Dimensionen und Erscheinungsformen, die je nach Akteur*in unterschiedlich interpretiert werden. Auf Kulturerbe bezogen bedeutet dies, dass aus der Sicht einiger Archäolog*innen nur archäologisches Erbe zählt und aus Sicht einer traditionellen/Bona-fide-Community nur ihre Oral History. Anders herum kann aber keine der Akteurgruppen einen exklusiven Anspruch auf die Deutung erheben und genauso wenig kann eine Deutung vom „objektiven" Betrachter (z.B. UNESCO) als exklusiv bestimmt werden, auch wenn dies im AHD geschieht.

5.3.3 „An impressive Landscape of Universal Value": UNESCO, ICOMOS und „Expert*innen"

Die Landschaftsdeutungen der Archäolog*innen sowie die von UNESCO und ICOMOS greifen letztendlich ineinander, was natürlich auch viel damit zu tun hat, dass in diesen Institutionen Archäolog*innen neben Historiker*innen und Museumsfachleuten als Expert*innen fungieren. Diese Expert*innen sind im Rahmen von Welterbeverhandlungen dafür zuständig, Welterbe zu identifizieren und ihm den Outstanding Universal Value zuzuschreiben.

Die South African National Commission to UNESCO versteht sich als als koordinatorische Schnittstelle zwischen der UNESCO und den lokalen Expert*innen zu Welterbe. Im Department of Environmental Affairs (DEA) in Pretoria gibt es eine Abteilung, die sich mit Welterbe beschäftigt. Von hier aus werden erarbeitete Nominierungen koordiniert und eingereicht und es wird auf die Einhaltung bestimmter Richtlinien und Gesetze geachtet. Die Zuordnung zum DEA ist deswegen interessant, weil sie den (scheinbaren) Fokus auf Weltnaturerbe offenbart. Von den zurzeit eingeschriebenen acht Stätten in Südafrika fallen vier unter Kulturerbe, drei unter Naturerbe und eine Stätte, Maloti-Drakensberg, ist dem gemischten Erbe zugeschrieben. Unter den kulturellen Stätten sind das MCL und das Richtersveld Cultural and Botanical Landscape als Kulturlandschaften in die Welterbeliste aufgenommen worden. Die Auswahl der Welterbekandidaten wirft wiederum die Frage auf, ob Südafrika tatsächlich natürliches über kulturelles Erbe priorisiert. Dazu

gibt Mamello[71], die seit 2014 beim DEA arbeitet, eine einfache Antwort: Es ist für Südafrika einfacher, Nationalparks als Welterbe zu nominieren, weil hier bereits konservatorische Strukturen sowie Parkverwaltungen existierten, sodass diese nicht extra implementiert werden müssten (vgl. Mamello 03.03.2015). Somit ist nicht endgültig ausgeschlossen, dass es doch eine Präferenz gegenüber Naturerbe in Südafrika gibt; aus logistischer Sicht macht die Nominierung von Nationalparks aber auch durchaus Sinn.

Das Mapungubwe Cultural Landscape ist als fossile Kulturlandschaft in die UNESCO-Welterbeliste aufgenommen worden. Auf dieser Liste sind „Landschaften, die ihren unverwechselbaren Charakter der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur verdanken, dabei werden lebende (Reisterrassen der Philippinischen Cordillera oder das Mittelrheintal in Deutschland) und fossile Kulturlandschaften (St. Kilda in Großbritannien) unterschieden" (Mechthild Rössler 2009: 114). Es gibt jedoch durchaus noch lebendige Praxen, die das MCL mit traditionellen Communities verbinden. Nominiert ist das MCL allerdings ausschließlich aufgrund seines historischen, soziohistorischen und archäologischen Wertes.

Dadurch entfällt im internationalen kulturpolitischen Diskurs die immaterielle Dimension des MCL. Dass Bergbau generell und insbesondere an Vele eine Störung der spirituellen Ebene der Landschaft darstellen kann, wird weder in der Advisory Body Evaluation von ICOMOS aus dem Jahr 2003 noch im derzeit aktuellsten State of Conservation Report von 2013 thematisiert. Eine Ausnahme bildet der Mission Report der Monitoring Mission von 2012, der zum einen den visuellen Einfluss des Bergbaus auf die Landschaft beklagt und zum anderen ein Statement des VNCM veröffentlicht, welches Raum für deren spezifische Sicht auf Mapungubwe gewährt.

Dag Avango (ICOMOS) und Lazare Eloundou (World Heritage Center) schreiben in ihrer Evaluation des Einflusses von Vele auf das MCL, im Jahr 2012 nur einen Ausschnitt des Tagebaus gesehen zu haben. Anfang 2017 sind die Förderarbeiten an Vele aufgrund von finanziellen Problemen der Eignergesellschaft CoAL pausiert. Bereits im Mission Report wird aber befürchtet, was sich in der Zukunft bewahrheiten soll, nämlich die Vergrößerung des Bergwerkes über und unter Tage. Anstatt dass, wie eigentlich von vielen Seiten gefordert, die Förderung ausschließlich unter Tage stattfindet, um Umwelt, Natur und Landschaft zu schützen, werden nun beide Abbauvarianten gewählt. Der recht kuriose Grund hierhinter ist, so zitieren Eloundou und Avango den CoAL-Operations Manager Riian van der Merwe, dass Zitrusplantagen entlang des Limpopo geschützt werden sollen. Das Kohleflöz ist aber an allen Stellen gleich tief (vgl. Eloundou/Avango 2012: 15).

Im Gegensatz zu CoAL sind UNESCO und ICOMOS weniger am Erhalt von Zitrusfarmen als am Schutz von Landschaft und archäologischem Erbe interessiert. Das Ausmaß der Zerstörung von Kulturerbe durch den Bergbau könne nicht ein-

[71] Während der Feldforschung habe ich Mamello zweimal getroffen, einmal in ihrer Funktion als verwalterische Angestellte im MCL im Jahr 2012 und einmal nach Aufnahme ihrer neuen Stelle beim DEA im März 2015.

mal geschätzt werden. Zudem wird auch hier die Gefahr einer Umschreibung der Landschaftsbedeutung gesehen, die auch nicht durch gesetzlich vorgeschriebene Maßnahmen zur Rehabilitation der Umwelt und Natur rückgängig gemacht werden kann:

> Finally it should be noted that the open pit site which is at Vele colliery, in its current form, is only a limited version of the open pit that Coal of Africa will move forward across the landscape once they put their mining operations in to full speed. Yet, the visual impact of even this „small" intrusion in the landscape is substantial and will not only destroy any cultural heritage showing up in its way, but will obviously also modify the cultural landscape. Once the open cast mines are refilled and the bush replanted, what remains will be a cultural landscape of coal mining, not a cultural landscape of the K2 and Mapungubwe periods (Eloundou/Avango 2012: 15).

Diese dystopische Vorstellung eines Cultural Landscape That Was macht die düsteren Vorahnungen deutlich, die Eloundou und Avango beim Anblick von Vele beschlichen haben müssen. Sie deutet zudem auf die Vergänglichkeit einer Landschaft hin, die, einmal zerstört, auch mit Bemühungen nicht mehr zurückzuholen ist. Das MCL in seiner heutigen Erscheinung ist ein durch das Zusammenwirken sowie die Interaktion von Mensch und Natur gewachsener Raum. Für einige kulturelle Praxen ist eine materielle Verankerung nötig, wie es zum Regenzauber einen bestimmten Berg braucht. Der Vele-Kohletagebau wird voraussichtlich nie physischen Einfluss auf das Kerngebiet des MCL haben, aber das wahrgenommene und archäologisch belegte Gebiet der Königreiche beschränkt sich nicht auf den Nationalpark, sondern erstreckt sich weit darüber hinaus. Aus Sicht von UNESCO, ICOMOS und den Archäolog*innen wäre der Sense of Place genau wie die Umwelt unwiderruflich zerstört, sollte der Kohletagebau weitergeführt und expandiert werden. Diese Debatte wird sehr emotional geführt. Wenn man das MCL als dynamische Assemblage betrachtet, so ist die durch den Bergbau erfolgende Umschreibung „nur" ein Prozess in diesem Geflecht. Dies sollte jedoch nicht als Apologie für Umweltzerstörung dienen, sondern die Handlungs- und Umdeutungsmacht von Mediator*innen demonstrieren und an ihr Verantwortungsgefühl appellieren.

Das Szenarium einer Umschreibung der Landschaft wirft die Frage nach der Schutzzone auf, die um den Nationalpark ausgewiesen wurde. Eine solche von der UNESCO geforderte Zone soll das eingeschriebene Weltkulturerbe vor externen Bedrohungen schützen. Dazu zählen neben dem Bergbau in der Umgebung auch Farmen, ein geplantes Kraftwerk sowie infrastrukturelle Entwicklungen, die Einfluss auf die Kernkriterien der Authentizität und Integrität der Landschaft haben können, etwa der Bau von Hotels oder anderen touristischen Einrichtungen.

Im Nominierungsdossier wurde eine umfassende Schutzzone um das MCL ausgewiesen, die allerdings bis ins Jahr 2014 nicht konsequent umgesetzt wurde. Mehrmalige Ermahnungen seitens der UNESCO an Südafrika, nun doch endlich aktuelles Kartenmaterial zur Verfügung zu stellen, verklangen mehrere Jahre lang,

ohne eine Reaktion zu provozieren. Im National Environmental Management: Protected Areas Act (No. 57 of 2003) wird in § 28 die Ausweisung einer Schutzzone (Protected Environment) geregelt. Eine solche Schutzzone kann entweder selber den Charakter eines autochthonen Naturreservates haben oder zum Schutz von bereits bestehenden Nationalparks oder Heritage Sites dienen. Im letzteren Falle dient die Schutzzone dann dazu, den Einfluss jeglicher Entwicklung abzuschwächen. Dies beinhaltet sowohl den Einfluss auf Biodiversität als auch auf landschaftliche Aspekte. Falls innerhalb der Schutzzone einer Welterbestätte irgendeine Art von Veränderung stattfinden soll, muss diese auf ihren Einfluss auf den Outstanding Universal Value hin untersucht werden. Dieser darf nicht beeinflusst werden.

Diese Fußnote zeigt einerseits, wie stark kartenorientiert die UNESCO-Wahrnehmung einer Landschaft ist und aus logistischen Gründen sicher auch sein muss. Andererseits deuten alle Marginalien bereits auf das viel größere und grundlegendere Problem in der Verhandlung des MCL hin, nämlich die Frage, ob Kohle oder Welterbe einen höheren Status in den Diskursen genießen sollte. Solch eine Frage ist, insbesondere aus kulturwissenschaftlicher bzw. aus der Sicht der Assemblage, nicht mit einem einfachen Ja oder Nein zu beantworten. Vor allem dann, wenn hierzu eine Empfehlung ausgesprochen werden soll, müssen alle Akteur*innen und ihre Positionen berücksichtigt werden. Im Umkehrschluss lässt sich dann aber wieder kritisieren, dass letztendlich doch eine dominante Ansicht gewählt wird, die den Deutungen anderer Akteur*innen übergestülpt wird. Vor dem Hintergrund der Aktualität des Themas „Welterbe versus Bergbau“ in Afrika und seiner Auswirkungen für Menschen, Natur/Umwelt und Kulturerbe muss es eine kritische Auseinandersetzung mit der Handhabung eines solchen Konfliktes geben. Mapungubwe kann dabei kaum als Ideallösung herhalten; allerdings könne man sich, so meint auch Sandra, daran abarbeiten, um ähnliche Fälle auf dem afrikanischen Kontinent in Zukunft zu vermeiden (vgl. Sandra und Selma 01.08.2013).

Das Grundproblem bei der Inwertsetzung der Ressourcen, das sich auch an Mapungubwe zeigt, liegt aber auch in den dichten Verstrickungen der Interessen: Neben den archäologischen und konservatorischen sind dies politische, ökonomische, ideelle und spirituelle, die sich bei einzelnen Akteur*innen häufig auch überschneiden. So wird vielfach die enge Verbindung von Politiker*innen in Südafrika mit der privaten Wirtschaft kritisiert. Dabei kannn es sich sowohl um ein gutes Verhältnis mit Personen des Wirtschaftssektors handeln als auch um Anteile an Firmen, die von den Politiker*innen selber gehalten werden. Man kann sich denken, dass das Halten von Firmenanteilen die Entscheidungen der Politiker beeinflusst.[72]

---

[72] Rafael J. Santos hat dies deutlich für das Südafrika der Post-Apartheid zeigen können. Er fand heraus, dass Firmen, die von einer Enteignung nach Ende der Apartheid bedroht waren, häufig eine*n schwarze*n Politiker*in als Anteilseigner*in einsetzten, um ein Mindestmaß an Black Economic Empowerment zu erreichen. Dadurch schützten sie sich einerseits vor der Enteignung, andererseits profitierte der*die Politiker*in finanziell. Besonders oft fand diese Taktik im Finanz- und Bergbausektor Anwendung (vgl. Santos 2012).

Doch zunächst noch einmal zurück zur Deutungsmacht der UNESCO. Deren Status als internationale, jedoch nicht gesetzgebende Organisation zieht in der Entscheidungsfindung die Notwendigkeit der Verhandlungen zwischen ihren Akteur*innen nach sich. Das Desiderat solcher Verhandlungen ist zumeist das Entstehen von Konventionen oder Abkommen. Der Prozess der Verhandlungen zwischen internationalen Akteur*innen sowie die Normen und Regeln, nach denen er strukturiert ist, wird mit dem Begriff des internationalen Regimes bezeichnet. Daran anlehnend bezeichnet Heritage Regime die je nach Staat unterschiedlich gehandhabte bürokratische und kulturpolitische Seite der Heritage-Schaffung. Eben diese Unterschiedlichkeit beschert der UNESCO und ihren Unterorganisationen eine rege Diskussions- und Verhandlungskultur. Gemäß der Absicht aller UN-Organisationen, international inklusiv zu wirken, soll ein globales Heritage Regime geschaffen werden, durch welches sowohl auf internationaler als auch auf der Ebene der Vertragsstaaten diverse Implikationen entstehen (vgl. Bendix/Eggert/Peselmann 2012: 11f.).

Heritage Regimes hängen eng mit dem bereits vorgestellten AHD zusammen. Der AHD, so wie er von Laurajane Smith beschrieben wurde, bevorzugt bestimmte Akteur*innen (Expert*innen) und schließt wiederum andere von der Nutzung und der Verhandlung des kulturellen Erbes aus. Dies steht vor dem Hintergrund des immerzu präsenten Schutz- und Bewahrungsgedankens, dem sich auch die UNESCO verschrieben hat (vgl. Smith 2006; Smith 2012: 390). Deren Expert*innen sind damit betraut, Kulturerbe, das sich für den OUV und damit als Erbe der Menschheit qualifiziert, zu identifizieren. „Nichtexpert*innen“ wie lokale und traditionelle Communities werden von einer Bedeutungsfüllung ausgeschlossen, was einen eurozentrischen und stark hierarchisierten Prozess der Heritage-Schaffung fördert, der durch die Strukturen von UNESCO und ICOMOS noch verstärkt wird (vgl. Smith 2012: 390). Das Heritage-Regime der UNESCO lässt also, so kann man schließen, kaum Spielraum für die Inklusion anderer Stakeholder*innen als der Expert*innen. Die Expert*innen leisten zudem Übersetzungsarbeit für Politiker*innen, um kulturelles Erbe in einen politischen Rahmen einordnen zu können. Wie man auch an Mapungubwe sehen kann, ist Kulturerbe ein multidimensionales Konstrukt, an das unterschiedliche Besitzansprüche gestellt werden. Um diese Ansprüche verwaltbar zu machen, werden Konflikte häufig so reduziert, dass sie sich in bürokratische Normen einordnen lassen. Richtlinien der UNESCO können so als Rechtfertigung für politische Maßnahmen gebraucht werden, womit das globale Heritage Regime dieser internationalen Organisation lokale Resonanzen in den Vertragsstaaten hat (vgl. ebd.: 393). Dadurch würde es zu kurz greifen, das Heritage-Making durch UNESCO und Expert*innen nur auf der globalen Ebene zu verorten.

Auf lokaler Ebene diszipliniert das Heritage Regime der UNESCO Erinnerungspraxen, was sich auch am MCL zeigen lässt. Die Ausweisung als Nationalpark schließt die traditionellen Communities sowohl von der Bedeutungszuschreibung als auch von der Nutzung des Areals aus: Das MCL kann nicht mehr ohne Weiteres

als Ort der Ausübung kultureller Praxen genutzt werden, da es sich nun um einen ausgewiesenen Raum mit gewissen Regeln zu seinem Schutze und mit Eintrittsgebühren handelt.[73] Das Erbe der traditionellen Communities und der Menschheit verlangt zu seiner Bewahrung nicht nur nach Erinnerung und Performanz, sondern genauso nach monetären Ressourcen.

Der Bewahrungsfokus der UNESCO liegt klar auf der physischen Landschaft und den sie prägenden Formationen in Verbindung mit dem Wissen um Mapungubwes Geschichte. Zusammengenommen bilden diese den OUV der Landschaft: „The remains of this famous kingdom, when viewed against the present day fauna and flora, and the geo-morphological formations of the Limpopo/Shashe confluence, create an impressive cultural landscape of universal significance" (UNESCO WHC 1992-2016).

5.3.4 „Only dry bush land": Coal of Africa

Nachdem zwischen den Konfliktparteien von Coal of Africa Ltd. und Save Mapungubwe im November 2011 zunächst ein Memorandum of Understanding (MoU) geschlossen wurde, dem 2012 ein Memorandum of Agreement (MoA) hätte folgen sollen, konstatierte CoAL in einer Presseerklärung, man „freue" sich auf die Zusammenarbeit mit der Save Mapungubwe Coalition Group beim Schutz des MCL. Als würde COAL einzig und allein im Interesse des Kulturerbe- und Naturschutzes handeln, gab man bekannt, dass „the parties commit to ‚work together' and strengthen cooperation in the interest of sustainable development and the preservation and protection of the Mapungubwe cultural landscape", sowie weiter „[b]oth parties agree to progress their discussions in good faith, with the aim of setting a new best practise benchmark for managing and mitigating the impacts of mining and related activities at the Vele Colliery on the environment" (CoAL 2011). Diese Pressemitteilung ist im Lichte des vorangegangenen Rechtsstreites zwischen CoAL und der Koalition zu sehen, der beide Parteien viel Geld und CoAL zudem Ansehen gekostet hat, sodass es nicht verwundert, dass hier versöhnliche Töne angeschlagen werden. Die weitere Entwicklung und die Nichteinhaltung der Vereinbarung zeigten jedenfalls, dass der Umwelt-, Natur- und Landschaftsschutz erwartungsgemäß nicht das übergeordnete Interesse von CoAL war, wie man auch an der von Eloundou und Avango dargestellten Episode (vgl. Abschnitt 5.3.3) erkennen kann.

Im Oktober 2014 unterzeichneten das DEA, SANParks und CoAL ein sogenanntes Offset Agreement, das die Kooperation in Bezug auf Umwelt- und Naturschutz sowie den Schutz von archäologischen Stätten regeln soll und im MoU als Bedingung für die Fortführung des Bergbaus an Vele konstatiert war. Es wurde während der feierlichen Unterzeichnungszeremonie als „historisch" beschrieben, da

[73] Während der National Parks Week, die SANParks jährlich veranstaltet, können Südafrikaner*innen freien Eintritt in die Nationalparks wahrnehmen. Dieses Angebot richtet sich nicht ausschließlich an Communities, auch wenn diese besonders erwähnt werden, sondern an alle südafrikanischen Bürger*innen (SANParks o.J. [d]).

verschiedene Sektoren, die bisher eigentlich gegeneinander arbeiteten, nun gemeinsam nach nachhaltiger Entwicklung streben. Judy Beaumont, die amtierende Generaldirektorin des DEA, sagte auf der Zeremonie:

> Entering into the agreement has as an additional aim the maintenance of the integrity of the site, and ensuring that the negative impacts of development are avoided, minimised or remedied in the pursuit of sustainable development The [sic!] agreement is expected to promote the development of Mapungubwe so that it benefits the environment, the local economy and resident communities (Momberg 2014: 35).

Auffällig ist, dass Save Mapungubwe nicht Teil der Verhandlungen und des Abschlusses war. In einer Presseerklärung äußert sich die Koalitionsgruppe dann auch entsprechend brüskiert zum Inhalt des Abkommens, das sie als „vague, inedaquate and largely unenforceable" (Centre for Environmental Rights 2014) beschreibt. So wird zum Ersten der fehlende Konsultationsprozess mit anderen Stakeholder*innen kritisiert. Daneben werden die fehlende Strategie für Umweltrehabilitation, eine fehlende zeitliche Vorgabe für die Durchführung verschiedener Projekte, die Art und Weise der monetären Kompensation an SANParks und die fehlenden Angaben zur vergrößerten Schutzzone kritisiert. Weiterhin wird befürchtet, dass ein schlechtes Vorbild für weitere Kompensationsabkommen geschaffen wurde. Zum Zweiten soll das Abkommen mit dem „Lebensende" der Vele Colliery enden – ein Terminus, der nicht definiert ist und somit nicht garantiert, dass die verabredeten Zahlungen an SANParks in voller Höhe geleistet werden könnten (vgl. ebd.).

Da leider von CoALs Seite keinerlei Bereitschaft gegeben war, mit mir zu sprechen, leite ich die im Folgenden dargestellten Erkenntnisse aus der Internetpräsenz der Firma sowie deren öffentlich zugänglichen und mir von ASAPA zur Verfügung gestellten Dokumenten ab. Bei genauem und vergleichendem Lesen dieser Dokumente fallen einige interessante Punkte auf. Von CoAL in Auftrag gegebene Gutachten, die rechtliche Voraussetzung für die Erteilung von Bergbau- und Wassernutzungslizensen sind, sind im Internet einzusehen. Sie liegen zumeist in einer finalen Version vor; die Ausnahme hier ist das HIA, das in den Versionen von 2009 sowie von 2012 zu finden ist. Der mögliche Einfluss auf Kulturerbe, Umwelt und Landschaft spielt eine große Rolle und wird von den Gutachter*innen adressiert. Bei den analysierten Gutachten handelt es sich um den Environmental Management Plan (EMP), das Environmental Impact Assessment (EIA), ein Environmental Management Programme Scoping Report (EMPSR) und das Heritage Impact Assessment (HIA). Besonders die Qualität des letzteren wurde von den Archäolog*innen Howard, Sandra und Selma stark kritisiert.[74] Die Gutachten gehen an die zuständigen Ministerien, wo sie evaluiert werden.

[74] Es ging hierbei vor allem um die Qualität und Ausführlichkeit der Aussagen. Die Kritik bezog sich sowohl auf die erste Version von 2009 als auch auf die von 2012, die aber als archäologischen Ansprüchen besser entsprechend empfunden wird.

Das erste HIA von 2009 adressiert die Zerstörung von materiellem kulturellem Erbe: „Open cast mining in the area will definitely destroy all evidence of the existence of Iron Age sites in the demarcated area", schwächt diese Aussage aber bereits im nächsten Absatz wieder ab: „None of the recorded archaeological sites have, as yet, been assigned a high significance rating and therefore their destruction may, if necessary, be mitigated by means of a permit application under Section 35 of the National Heritage Resources Act" (Roodt 2009: 13). Doch nicht nur die Stätten aus der Eisenzeit werden thematisiert, auch das Vorhandensein von Gräbern wird als sensible Angelegenheit erkannt:

> Graves are a sensitive issue. Those that were recorded on Overvlakte are probably not threatened by virtue of their location below the dam wall. It is expected that more graves will be identified during the course of the investigation. Threatened graves will have to be re-located by means of a permit under section 36 of the National Heritage Resources Act or by authorisation in terms of the Human Tissues Act (1983) and regulation of the Provincial Department of Health (ebd.: 87).

Diese Aussage bezieht sich kaum auf die Verbindung der Vhangona zu den Ahn*innengräbern im MCL, sondern spricht vielmehr auf einer bürokratisch-legislativen Ebene, auf der Gräber einerseits kulturelle Ressourcen sind, andererseits aber auch bestimmten hygienischen Vorschriften unterliegen.

Es liegt in der Natur der Sache, dass CoAL kaum an der Landschaft Mapungubwe mit ihrer immateriellen Dimension interessiert ist. Für CoAL zählt allein das, was sich im Boden befindet, also Kohle als Bodenschatz. Beachtlich ist die Diskrepanz zwischen den Versprechen, die im MoU gegeben wurden, und deren tatsächlicher Umsetzung.

Ein HIA muss in Südafrika dann durchgeführt werden, wenn Entwicklungsvorhaben kulturelle Ressourcen betreffen, die älter als 60 Jahre sind. Sie werden zumeist von sogenannten Heritage Consultants oder Archäolog*innen durchgeführt. Auch hier sind also wieder „Expert*innen" eingespannt, deren Arbeit allerdings auch gewissen bürokratischen Vorgaben entsprechen muss, sodass sich hier eine entsprechende Vorbildung durchaus legitimieren lässt. Ebenfalls ist das Verfassen eines HIA ein Beispiel für das südafrikanische Heritage Regime: Es handelt sich um einen genormten bürokratischen Akt, der nur von „Expert*innen" durchgeführt werden kann. Ultimativ führt dies aber auch zu der Frage, wessen professionelle Analyse der Situation stärker wirkt, falls sich Expert*innenmeinungen bei der UNESCO und im HIA widersprechen sollten.

Zusammenfassend lässt sich über die Landschaftsinterpretation von CoAL sagen, dass diese hauptsächlich auf den Boden und Bodenschätze ausgelegt ist. Dies hängt mit der industriellen und gewinnorientierten Natur des Unternehmens zusammen. Die „Expert*innen", die an der Erstellung der Teilgutachten und des EMP beteiligt sind, äußern ihren akademischen Hintergründen entsprechend Bedenken am Bergbau, die zwar Erwähnung finden, aber offenbar keinen Einfluss auf die

tatsächlichen Aktivitäten von CoAL an Vele haben. Dass CoAL tatsächlich Sorge um Landschaft und Archäologie am MCL hat, scheint sich zwar in den Gutachten niederzuschlagen, ist aber in den erfolgten Taten und Schritten zur Einhaltung dieser nicht ohne Weiteres nachzuvollziehen: „The inland areas to the south and south-west did not need such protective measures, because according to Coal of Africa, its [sic!] only dry bush land. This statement contrast [sic!] with the otherwise stated ambitions by Coal of Africa to prioritize cultural heritage protection at Vele“ (Eloundou/Avango 2012: 15). Mit dem Offset Agreement von 2014 hat CoAL allerdings nun mit DEA und SANParks zwei essenziell wichtige Partner für die Fortführung des Bergbaus an Vele gewonnen. Das Abkommen führt deutlich vor Augen, dass letztendlich für wirtschaftliche Entscheidungen nicht die Bedenken der UNESCO und ICOMOS zählen, sondern die Einstellung der südafrikanischen Ministerien, die ein äußerst einflussreicher, wenn nicht der einflussreichste Mediator sind. Ein Offset Agreement der Art, wie es getroffen wurde, bedeutet für beide Seiten gute Publicity. Allerdings wird erst dessen Einhaltung zeigen, wie viel Goodwill der Akteur*innen vorhanden ist.

Wenn Eloundou und Lazare Riian van der Merwe mit den Worten zitieren, die Landschaft sei „dry bush land“, dann deutet dies auf den Wert des Landes hin. Subjektiv gesehen hat die Landschaft als Wahrnehmung für CoAL kaum einen Nutzwert. Sie spielt nur dann eine Rolle, wenn es um die Konzilianz gegenüber mächtigen Mediatoren wie dem DEA geht. Kohle hingegen hat einen hohen Nutz- und Tauschwert für CoAL, die durch den Abbau und den Verkauf Gewinne erzielen wollen. So läuft es dann auf eine paradoxe Problematik heraus, die Bunn bereits für das Südafrika der 1920er-Jahre formuliert hat: Um der fortschreitenden Entwicklung durch Landwirtschaft und Bergbau standzuhalten, werden Natur und Umwelt zerstört. Ihr Tausch- und Nutzwert wird gegen den von Kohle aufgewogen. Durch den gleichen Prozess entsteht ein Paradoxon: Die vermeintliche Entwicklung hin zu einer wertgesteigerten Landschaft durch Straßen und Ressourcenabbau bedingt die „exhaustion of Nature as a site of value“ (Bunn 1996: 43).

5.3.5 „Unforgettable Moments Sipping Sundowners“: SANParks

SANParks als Verwalterin des Mapungubwe National Parks spielt eine interessante Rolle bei der Deutung der Landschaft und wird von den anderen Stakeholder*innen ambivalent in Bezug auf den Konflikt mit CoAL beschrieben. Als halbstaatliche Organisation untersteht SANParks dem Department of Water Affairs (DWA) und dem Department of Environmental Affairs (DEA). Laut eigener Beschreibung sieht SANParks, das in Südafrika 22 Nationalparks führt und seit 1926 existiert, seine Aufgabe darin, Südafrikas Flora und Fauna, seine Landschaften und sein kulturelles Erbe zu bewahren:

> South African National Parks, (SANParks), manages a system of parks which represents the indigenous fauna, flora, landscapes and associated cultural he-

> ritage of the country. […] National parks offer visitors an unparalleled diversity of adventure tourism opportunities including game viewing, bush walks, canoeing and exposure to cultural and historical experiences (SANParks o.J. [c]; Hervorhebung im Original).

Dabei wird ein Fokus auf verantwortungsvollen Tourismus gelegt, der einerseits den Schutzgedanken widerspiegelt, andererseits aber auch für die Erhaltung der Parks dringend benötigtes Kapital generiert. Dargelegt wird das Konzept des „Responsible Tourism" in einer Hochglanzbroschüre, die von Anfang an einen sehr emotionalen, verbindlichen Ton gegenüber dem Leser anschlägt. Angesichts der langjährigen Existenz von SANParks ist es wahrscheinlich, dass viele Südafrikaner schon einen der Parks besucht haben. Die (positiven) Erinnerungen an den Besuch und an spannende Erlebnisse in der „Wildnis" werden in der Broschüre evoziert. Genauso wird die angenommene emotionale Verbindung der Südafrikaner*innen zu ihren „national treasures" beschworen. Diese wird analog zu der Verbindung dargestellt, die Eltern zu ihren Kindern haben: „emotional bonds that echo those between parents and children" (SANParks o.J. [b]: 3). Tourist*innen sind für SANParks aus zweierlei Gründen wichtig: Zum einen kreieren ihre Besuche ein Gefühl der Verantwortung und Zugehörigkeit zu den Parks und zum anderen bringen sie das zur Erhaltung notwendige Kapital.

Schon allein aufgrund ihrer Zuordnung zum DWA und DEA liegt die Hauptaufgabe von SANParks im Natur- und Wildtierschutz. Das touristische Konzept ist auf eine naturnahe Gestaltung des Aufenthaltes ausgerichtet, will dabei aber trotzdem alle Typen von Tourist*innen bedienen, die in den Nationalparks in Kontakt mit der Natur kommen sollen und wollen. Dabei taucht häufig der Begriff der „Wildnis" auf, einmal auch „wild identity", und erinnert an die Ursprünge von SANParks, wie sie Bunn beschrieben hat (vgl. Unterkapitel 5.2). Damals wie heute ist das Konzept von SANParks darauf ausgerichtet, seinen Besucher*innen ein Naturerlebnis zu bieten, das sie aus ihrem urbanen Umfeld in die „wilde, authentische" Natur (zurück)führt. In der Broschüre wird das Parkerlebnis aus den Anfangsjahren dem heutigen gegenübergestellt und augenzwinkernd verraten, dass „[e]ven as late as the 1950s management (and visitors!) thought a bed, clean ablution blocks and a campfire were enough to fulfill everyone's ‚cultural and spiritual needs'" (SANParks o.J. [b]: 4). Auch einige moderne Naturliebhaber*innen wollen sicher ein derartiges Erlebnis buchen, und auch darauf ist SANParks eingestellt. Die „cultural and spiritual needs" der Touristen aus den 1950er-Jahren werden nicht elaboriert, klingen aber in der heutigen Vision des Parks wieder an: „Using responsible tourism as a compass, new cultural, spiritual and recreational connections will be created and visitors will be able to experience the National Parks as never before" (SANParks o.J. [b]: 8).

Auch Mapungubwe wird als Tor zur Selbstfindung für den Besucher stilisiert: Dort kann man in Kontakt mit der einzigartigen Geschichte des Königreichs kommen, während man in der Stille inmitten von Wildtieren und Vögeln seine eige-

ne Identität aufspürt. Hier lässt sich wiederum an Bunns Beschreibung des frühen Nationalparktourismus in Südafrika anschließen: Der „authentisch" erscheinende Park mit seiner spezifischen Landschaft versetzt den Besucher in einen Raum, in dem quasi die Zeit stehen geblieben ist. Heute wie damals dienen Nationalparks zur Erholung von der urbanisierten, industrialisierten Lebenswelt, indem sie den Besucher an die Natur zurückbinden. Sie dienen seiner Unterhaltung, die heute im Vergleich zu den 1920er-Jahren nur leicht andere Formen angenommen hat. Aber immer noch sind sie künstlich geschaffene Räume, die eine Fusion aus Natur und Nation darstellen, die die südafrikanische Identität reifizieren. Hier, an der Schnittstelle zwischen Natur und kulturellem Erbe, manifestiert sich der Kern der selbsternannten Rainbow Nation.

Die Geschichte von Mapungubwe wird nach der Apartheid nun nicht mehr verschwiegen, seine Existenz nicht mehr geleugnet. Die archäologischen Funde werden in das spezifische Landschaftsnarrativ von SANParks inkorporiert, spielen aber nicht die Hauptrolle, die immer noch die Natur innehat. Konkreter bedeutet dies, dass von SANParks das Bild von einer Landschaft gezeichnet wird, die geprägt ist von Biodiversität und malerischer Schönheit. Seine „mystischen" Qualitäten erhält das MCL durch die Steinformationen und Landschaftsmerkmale, die den Hintergrund für Wildtiere bieten und die Besucher zum stillen Genuss eines Cocktails im Sonnenuntergang (Sundowner) einladen:

> Come and join these diverse pilgrims [= Wildtiere und Vögel] and share unforgetable [sic!] moments sipping sundowners at the confluence of the legendary Limpopo and Shashe Rivers, watch the eagles soar over Botswana and Zimbabwe's skies, hear the echo of elephant trumpets, take a tree top walk or just relax and absorb the surroundings ... Mapungubwe National Park and World Heritage Site is rich in biodiversity, great scenic beauty and the cultural importance of the archaeological treasures of Mapungubwe (SANParks o.J. [a]).

Bei so viel Romantik bleibt kaum Platz für eine Aufarbeitung der Geschichte, vor allem der „Wiederentdeckung" und des Umgangs mit Mapungubwe in der Apartheid. Beides wird kein Grund für Tourist*innen sein, das MCL zu besuchen, jedoch gehört auch diese dunkle Seite zu seiner Geschichte. Heritage und Geschichte, darauf weisen unter anderem Lowenthal (u.a. 1975, 1998, 1985) und Hewison (1987) hin, sind nicht deckungsgleich. Im Gegenteil, konstruiertes Heritage speist sich aus nostalgischen Empfindungen, die die Vergangenheit verklären und verschönern und damit zumeist dem Zwecke von „myth-making" (Rassool 2000: 44) dienen. Ciraj Rassool beobachtete für die Zeit nach dem politischen Umbruch in Südafrika ein rapides Wachstum von heritagebasierten touristischen Attraktionen, die alle dem Image des Landes als Rainbow Nation dienen sollen. Die Apartheid hat in diesem Narrativ keinen Platz, ihre ehemalige Existenz scheint akzeptiert und überkommen. Durch Medien, Attraktionen und Museen wurden ehemals vom Apartheidsregime unterdrückte Geschichten visuell erfassbar gemacht, die als „revelations of hidden

heritage“ ihren Platz im öffentlichen Narrativ finden (Rassool 2000: 5). Südafrika feiert das Überkommen der Apartheid, indem es sich als kulturell und biologisch reiche Nation präsentiert. Wissenschaftlich und museal erfolgt ein differenzierterer Blick auf diese dunkle Epoche.

Trotz dieser Bemühungen wird die Apartheidszeit an Mapungubwe im offiziellen SANParks-Narrativ lieber romantisiert. Ein Beispiel dafür ist das von SANParks in Kooperation mit dem Mapungubwe Museum in Pretoria herausgegebene und für Kinder gedachte Comicbuch „Kingdom of Gold – The Curse of Mapungubwe“ (Tiley-Nel/Buchanan/Matwa 2006). Dessen Geschichte setzt bei der sogenannten „Wiederentdeckung“ Mapungubwes an. Nachdem J.C.O. van Graan Mowena gebeten hat, ihm den Mapungubwe Hill zu zeigen, konsultiert dieser seine Ahnen, die ihn nachts in das Mapungubwe von 900 zurückbringen. Der Leser lernt zusammen mit Mowena, was es mit dem Fluch auf sich hat, der unerlaubte Personen (hier: Archäolog*innen) beim Betreten des Mapungubwe Hills befällt. Am Ende des Buches werden die von Fouché und den van Graans entdeckten Artefakte in einem Museum ausgestellt. Die Moral der Geschichte ist, dass solche wertvollen archäologischen Funde besser in einem geschützten Raum aufgehoben sind als in den Händen der traditionellen Communities. So wird bereits Kindern anschaulich die Rolle von „Expert*innen“ vermittelt, die viel besser darin sind, kulturelles Erbe für „zukünftige Generationen“ zu bewahren als die Communities, die Ansprüche auf die Objekte erheben.

Bei der Landschaftsinterpretation durch SANParks spielen aufgrund der umweltkonservatorischen Ausrichtung der Organisation Mapungubwes Natur, Flora und Fauna die übergeordnete Rolle. Der Park wird wie ein lebendig gewordenes Landschaftsgemälde stilisiert, in das die Tourist*innen für die Dauer ihres Aufenthaltes eintauchen können. In der „Wildnis“ finden die Besucher zu sich selbst. Die Geschichte des Königreiches erscheint als Extra zu diesem Landschaftserlebnis, in dem Besucher*innen Spiritualität und Identität erfahren können, während die Communities, die tatsächlich ihre Spiritualität und Identität aus eben dieser Landschaft ableiten, exkludiert werden.

Einschränkend hierzu ist die National Parks Week zu erwähnen, die seit 2006 jährlich durchgeführt wird und Südafrikaner*innen freien Eintritt in die Nationalparks gewährt. Diese Veranstaltungswoche steht jeweils unter einem Motto und soll wiederum vor allem lokalen Communities das kulturelle und natürliche Erbe der Nationalparks näherbringen. Analog zum erklärten Ziel des „community outreach“ stand beispielsweise eine Veranstaltung im Rahmen der National Parks Week 2008 unter dem Motto „Dance our Culture our Heritage“. Traditionelles Essen und traditionelle Tänze sollten in einer Begegnung zwischen älteren und jüngeren Mitgliedern der lokalen Communities zelebriert werden, um eine Brücke zwischen den Generationen zu bauen. Zusätzlich rief SANParks im Jahr 2009 ein Cultural Heritage Programme ins Leben, das die biologische und kulturelle Diversität im Land anerkennt (vgl. SANParks o.J. [d]). Mamello beschreibt, dass im Rahmen dieses

Programmes traditionelle Heiler eingeladen wurden, Medizinpflanzen zu identifizieren, um Wissensbestände der traditionellen Communities weiterzugeben und zu erhalten (vgl. Mamello 03.03.2015).

Trotz einiger erfolgreicher Landforderungen, beispielhaft seien hier die Makuleke für den Kruger National Park und die Nama für den |Ai|-Ais/Richtersveld National Park genannt (vgl. Magome/Murombedzi 2003), werden die Parks und damit die enthaltenen Ressourcen von SANParks verwaltet. Der Natur- und Umweltschutz durch SANParks folgt westlichen Standards und lässt kaum Raum für indigene Mechanismen und Interaktionen mit Natur und Umwelt.

5.4 „Mapungubwe can unite" und „This is my land": Land als Ressource

Am 20.02.1933 setzten die Notare der Universität Pretoria eine Vereinbarung über den Kauf der Farm Greefswald auf. Verhandelt wurde dieser Kauf zwischen Leo Fouché als Repräsentant der Universität und E. E. Collins, der das Farmland zwar besaß, es aber nicht nutzte. Der Lauf der Geschichte zeigt, dass die Vereinbarung erfolgreich umgesetzt wurde.

Am 20.07.2012 erzählt mir Jacob davon, wie Vertreter der Provinzregierung Limpopos[75] für die Erweiterung des Mapungubwe Nationalparks einen Teil seiner Familienfarm aufkauften. „I hate that place", sagt er zu mir bei unserer ersten Begegnung, als ich ihn nach dem Park frage.

Am 12.08.2013 deutet Nduvho auf eine Karte und erklärt die Geschichte der Landenteignungen, von der Shandu und Dowe betroffen sind. Shandu ist demnach eigentlich König über den Soutpansberg-Gebirgszug, auf den man, so ein geflügeltes Wort in Venda, wegen seiner Größe nicht gänzlich zeigen kann. Dowe ist der rechtmäßige Eigentümer von Land an der Grenze zu Simbabwe, ist dort aber eine Persona non grata. Alle drei sind sie Nachfahren Mapungubwes, dessen Ausläufer sich bis in die südlichen Soutpansberge erstreckten. Ihre Ahnen sind aufgrund der Klimaveränderung in die Region Venda gekommen.

Diese drei kurzen Beispiele zeigen die Umstrittenheit von Besitzverhältnissen auf dem Grund und Boden Mapungubwes auf. Auch wenn das erste Beispiel, der Kauf Greefswalds durch die Universität Pretoria, als eine klare Angelegenheit in Bezug auf den Wechsel des Eigentumstitels erscheint, so konnte Collins die Farm jedoch nur deshalb verkaufen, weil zunächst Voortrekker sich im jetzigen äußersten Norden des Landes niederließen. Zudem wurden ab 1890 die Besitzrechte am Land im Limpopotal, das als „Kronland" des britischen Imperiums verwaltet wurde, gezielt an weiße Farmer vergeben. Das Narrativ der Terra Nullius, des angeblich leeren Landes, rechtfertigte diese Praxis (vgl. Mupira 2013: 203). Dies wirft Fragen nach

[75] Leider konnte sich Jacob nicht daran erinnern, von welcher Regierungsinstitution diese Vertreter waren.

der Aneignung von Land und nach der Rechtmäßigkeit von Landbesitz auf, die sich in den Bereichen von Recht, Ethik und Moral sowie Philosophie bewegen. Land als Ressource, so Tania Murray Li, zeichnet sich durch drei Merkmale aus: Erstens hat es für unterschiedliche Akteur*innen unterschiedliche Bedeutungen. Wie bereits in den vorhergegangenen Abschnitten aufgezeigt, kann Land einen Ort wissenschaftlicher Forschung oder auch eine Ahn*innenstätte darstellen. Daneben kann es als Kommodität, als Nahrungsquelle oder Arbeitsplatz genutzt werden. Zweitens ist ein wesentliches Charaktermerkmal von Land seine Materialität, es kann nicht wie ein Teppich behandelt werden: „You cannot roll it up and take it away“ (Murray Li 2014: 589). Drittens sind Mittel der Ein- und Umschreibung wichtig, um das Land zu einer Ressource für verschiedene Akteur*innen zu machen (vl. ebd.: 589). Letzterer Punkt zeigt auch die Dynamik (oder die Fluidität) einer Ressource auf: Diese ist ständig „in the making“ und „becoming“ (Richardson/Weszkalnys 2014); durch permanente Veränderungen in der Zusammensetzung aus materiellen Teilen, Technologien, Diskursen und Praktiken versuchen Akteur*innen, die Assemblage zu „ihrer“ Ressource zu machen.

„Land is not like a mat“, schreibt Li (2014: 589), was im Konflikt zwischen Welterbe und Kohle, aber auch zwischen den verschiedenen Interessensgruppen eine wesentliche Rolle spielt. Könnte man das MCL von seinem jetzigen Standort „verpflanzen“ und an anderer Stelle „einpflanzen“, so bräuchte man sich keine Gedanken über die Auswirkungen auf den Sense of Place, die Flora und Fauna oder eben den Tourismus zu machen. Wohlgemerkt: Die Landschaft, die ja kein Container ist, sondern eine dem Land verhaftete soziale Praxis, wäre durch eine solche Verpflanzung nicht mehr intakt.

Für den Konflikt an Mapungubwe von weitaus größerer Bedeutung als die Immobilität des Landes sind die unterschiedlichen Vorstellungen über die Nutzung des MCL. Die beteiligten Akteur*innen vertreten gemäß ihrem Hintergrund ein Interesse an der Landnutzung und versuchen andere Nutzungen zu blockieren, wenn diese den eigenen Belangen entgegenlaufen. Sie können aber auch Allianzen eingehen. Im Falle von Mapungubwe führten diese Allianzen zu der Bildung der Save Mapungubwe Coalition Group, in der sich Natur- und Tierschützer*innen, Archäolog*innen und Tourismusdienstleister*innen fanden, die sich entschieden gegen den Bau der Vele Colliery stellten, weil sie einen zu starken Einfluss auf Land und Landschaft fürchteten. Die Koalitionsgruppe versuchte, die Übersetzungsprozesse zu dominieren, indem sie den Diskurs um Mapungubwe reterritorialisierte. Prozesse der Ein- und Umschreibung Mapungubwes (von einer eisenzeitlichen Siedlung zu Farmland zu einer archäologischen Forschungsstätte zu Weltkulturerbe, um nur einen Strang der Umschreibung zu nennen) geschehen durch Akteur*innen unter Zuhilfenahme verschiedener Diskurse, Praktiken und Technologien. Hierzu gehören auch „heritage technologies“ (Rowlands/Jong 2007: 13; vgl. auch Abschnitt 9.3.2), die die Schaffung von Weltkulturerbe mit seinem speziellen Narrativ ermöglichen. Durch die Einschreibung Mapungubwes als (vermeintlich) fossile Kulturlandschaft sowie

als Nationalpark ist die Nutzung vorgegeben. Durch den dominanten Diskurs von Mapungubwe als Natur- und Kulturschutzgebiet wird jedoch nicht nur die Möglichkeit einer Nutzung als Bergbaustätte blockiert, sondern auch als Ort traditioneller kultureller Praxen (vgl. Abschnitt 5.3.1).

Ein großer Teil des Legitimationsnarratives der Vhangona, in dem sie sich als „wahre Venda" stilisieren, rekurriert auf ihre Nachfahrenschaft von Mapungubwe. Als relativ kleiner Teil innerhalb der ethnischen Gruppe der Venda ist dies das Pfund, mit dem sie wuchern, wenn es um politische Macht geht (vgl. Abschnitt 5.3.1). Dieses Selbstverständnis schließt nicht nur die Deutungsmacht über das MCL als heilige Landschaft mit ein, sondern auch die Autorität darüber, was mit dem Land passiert. Ein Kohletagebau wird vom VNCM abgelehnt, nachhaltige Landwirtschaft mit indigenen Pflanzen hingegen befürwortet (vgl. Nduvho u.a. 12.08.2013). Der Eigentumsanspruch der Vhangona am MCL wird durch kulturelle Praktiken geschaffen, die eng mit der Landschaft und deren materiellen Besonderheiten verbunden sind. Ein Beispiel hierfür ist der Umgang mit den im MCL ruhenden Ahnen (vgl. Abschnitt 5.3.1). Die Vhangona haben eine soziale und kulturelle Beziehung zum MCL, die für Personen außerhalb der Community nicht zwangsläufig nachzuvollziehen sind.

Landbesitz und Landwirtschaft sind wichtige Säulen in der lokalen ökonomischen Entwicklung von Ländern der sogenannten Dritten Welt. Man kann landwirtschaftliche Produkte anbauen und verkaufen, sodass eine Form von lokaler Wirtschaft entsteht. Selbsttragende Landwirtschaft ist in vielen afrikanischen Ländern von vorrangiger Bedeutung, vor allem dann, wenn Menschen durch fehlende Infrastruktur oder lange Wege Handelsorte nur schlecht erreichen können. Im spezifisch südafrikanischen Kontext hat der Besitz von Land jedoch nicht nur mit Selbstversorgung zu tun, sondern auch mit Anerkennung. Spätestens durch den Natives Land Act (No. 27 of 1913) ging die Mehrheit des Landes in Südafrika in weiße Hände über.[76] Zu diesen Enteignungen gibt es keinerlei Dokumente, was eine seit 1996 existierende Möglichkeit zur Rückforderung unendlich schwer macht. Letztendlich bleiben nur von Generation zu Generation tradierte Erzählungen, wie es auch in Matimbas Familie der Fall war:

> Ya, the chiefs and their historical account. I mean, I am from Limpopo, I know my great-, my grandfather, not my direct grandfather, but the guys

[76] Der frühere südafrikanische Präsident FW De Klerk sagte 1991: „Of all the processes which have brought about the inequitable distribution of wealth and power that characterises present day South Africa, none has more decisive and more immediate importance to most black South Africans than the dispossession of land. To an agrarian community, whose entire economic and social structure is based on the distribution of land, dispossession was akin to national destruction" (Levin/Weiner 1996: 14). Trotz der Apologetik von De Klerk: Die Entziehung der Lebensgrundlage mit ihren bis heute nachreichenden sozialen und ökonomischen Auswirkungen war in der Apartheid geplant und kein „unglücklicher" Zufall. Teil dieser Ideologie war, dass Schwarzen systematisch ökonomisches Potenzial entzogen wurde, was durch mangelhafte Ausbildung, fehlende Rechte und eben durch Enteignungen gewährleistet wurde.

> that he, his brothers, they always talk about how we used to own all this land before the, you know, around [Firma; CB], they produce all the tomatoes around Limpopo, [Ort; CB] area and all of that, and that used to be the BaSotho-BaWeshas, they were pushed towards us, and they occupied, but we live with them now, so that's all of us. And they used to talk about, ya, and when they were running away from white settlers in the area, they moved towards us, that whole, and you give an historical account, and then in the '40s, because he was born in 1910, so he could still remember and obviously was retold to him as well, but everything went about and how. So that's one of the basis that land claims are sometimes are based on (Matimba 07.08.2013).

Die Chiefs der Communities haben die Autorität und das Wissen über die Vergangenheit. Als „subalterne Gruppen“ (Spivak 1988), die ihre Identitätspolitik mit Ansprüchen auf bestimmte Landstücke untermauern, geht es den Communities um Anerkennung. Ähnliche Strategien finden sich auch in anderen Ländern der sogenannten Dritten Welt wieder, häufig mit einer Berufung auf Gewohnheitsrecht (vgl. Müller/Sanmukri 2015). Der Besitz von Land durch Mapungubwes Bona-fide-Communities erscheint als eine Bestätigung ihres Rechts, dort leben zu dürfen, sowie als Anerkennung ihrer vollwertigen Mitgliedschaft in der südafrikanischen Gesellschaft.

Der politische Berater Moeletsi mutmaßt, dass nicht nur das Land selbst, sondern auch dessen Inhalt (sprich: mineralische und fossile Ressourcen) Landforderungen aktivieren: „But again, land claims, I mean, it's quite tricky because certain tribes will claim land because, they won't claim it for the world heritage site, by the way, it doesn't bring as much money as it would have with a mining company“ (Jacob/Moeletsi 20.07.2012). Matimba ist ähnlicher Meinung, betont aber, dass der Grund für Propertisierung von Land stark in dem als rechtmäßig wahrgenommenen Anspruch auf dieses verwurzelt liegt:

> Yes, yes, I don't wanna say that that's all entirely true, but the fact is that it's easier to claim something that has got fucking value. No-one is claiming land in the middle of nowhere, no, but the fact is, whether they claim or not, the fact is did it belong to you or not? That's the basis. If it did, whether it's got value or not, you got the right to claim if it's yours. Isn't that what the whole debate is about? Getting what is rightfully yours. Whether it's got minerals or not should not be the debate. Yes, if it's got minerals, then let me benefit because this is my land. That is that (Matimba 07.08.2013).

Sowohl Moeletsi als auch Matimba haben in Hinblick auf die Landforderungen am MCL gesprochen, welches sich als reich an mineralischen Ressourcen entpuppte. Moeletsi bringt eine wirtschaftliche Komponente bei Landforderungen ein, indem er Welterbe gegen mineralische Ressource aufwiegt, wobei er Letztere als wertvoller für die Communities einschätzt. Matimba sieht als erstes das Recht auf Land und damit einhergehend ein Recht auf die darin enthaltenen Mineralien, deren Verkauf

wiederum ökonomische Vorteile bringt. Vorrangig in seiner Argumentation ist aber das Recht auf Besitz und auf das, „what is rightfully yours“. Argumentativ bewegt sich diese Aussage im Rahmen von Gerechtigkeit, Gewohnheitsrecht und Wiedergutmachung – eine Strategie, die sowohl bei der Anerkennung indigener Gruppen (vgl. Müller/Sanmukri 2015) als auch bei der Verhandlung von völkerrechtlichen Instrumenten zum Schutz von kulturellem Erbe (vgl. Groth 2012; Groth/Stoll/Sanmukri 2015) verwendet wird.

Im südlichen Afrika, so James Ferguson, geht die Zahl der kleinen landwirtschaftlichen Betriebe zurück. Dennoch ist eine gleichbleibend hohe Anzahl von Südafrikaner*innen daran interessiert, Land zu besitzen. Neben der Verehrung der Ahn*innen, die bereits am Beispiel der Vhangona besprochen wurde, und der damit einhergehenden Verankerung von sozialen Beziehungen sind Gründe für Landbesitz der Anbau und das Sammeln von Medizinpflanzen, die Untermauerung von traditioneller Autorität und die Symbolisierung von Identität, Zugehörigkeit, Stolz und Befreiung (vgl. Ferguson 2013: 168). Ferguson argumentiert, dass Landnutzung im südlichen Afrika eher distributiv als produktiv ist, das heißt: Landwirtschaftliche Nutzung ist ein Mittel zum Zweck der Hilfestellung für „those who need it most“ (ebd.: 173).

Der etwas romantischen Beschreibung von Ferguson und seiner anschließenden Forderung danach, Landnutzung nicht ausschließlich als Agrarwirtschaft zu begreifen, liegt ein Appell an die Gewährung von Teilhabe zugrunde. Gerade im Kontext der sich als problematisch gestaltenden Besitzverhältnisse von Land in Südafrika ist dies ein interessanter Vorschlag. Landforderungen sind nicht nur in Bezug auf fehlende Dokumentation und die damit einhergehende Beweispflicht der Antragsteller*innen konfliktbehaftet. Im Falle von Mapungubwe betreffen die Forderungen immerhin Land, das der halbstaatlichen Organisation SANParks, privaten Farmer*innen oder anderen Eigentümer*innen wie PeaceParks oder De Beers gehört. Zudem muss der Land Claims Court zwischen dem Interesse der Communities und dem nationalen Interesse abwägen – das heißt: der Bewahrung des Nationalparks, aber auch des Einkommens durch Tourismus mit der zusätzlichen Brisanz, dass dieser Gerichtshof im Sinne der Wiedergutmachungsstrategie der Post-Apartheid agiert und so Communities eine gerechte Kompensation für erlittenes Unrecht zugestehen soll (vgl. SAHistory Online 2014).

Land ist nicht gleich Land; es kann für jeden Nutzer eine andere Bedeutung haben. Hinzu kommen kulturelle Unterschiede im Verständnis von „Land“ (vgl. Li 2014). Dessen Bedeutung kann um- und neu eingeschrieben werden (von der Farm zum Welterbe), es können sich jedoch auch die sozialen Beziehungen zum Land ändern. Durch verschiedene Mechanismen können Akteur*innen andere Akteur*innen von der Nutzung des Landes ausschließen. Diese Exklusion generiert Nutzen, da Land nur zu einem Zwecke zu einer Zeit genutzt werden kann (vgl. ebd.: 591). Als Mapungubwe Welterbe wurde, liefen noch Verhandlungen mit den Besitzern und Eigentümern der Farmen, die perspektivisch in den Park integriert werden soll-

ten. Das erklärte minimale Ziel für das Parkmanagement war, mindestens die Nutzung des Farmlandes für die Zwecke des Parks, also Natur- und Kulturschutz, zu erreichen. Mit einigen Farmer*innen konnten Abkommen getroffen werden, während andere, wie Jacobs Familie, ihr Land nicht verkaufen wollten. Jacob erzählt, wie die Verhandlungen aus seiner Sicht liefen:

> [T]hey [= die Vertreter der Provinzregierung; CB] approached us to buy the property from us with the intention to make a game reserve [der Mapungubwe Nationalpark; CB]. Well, it's a game reserve now, so … that's what their intention was, but yes, we had a deal with them that they could have the property, they just have to provide us with water on the other side of the road, and with electricity and then they'd pay us out a certain amount for the property itself. […] I think it did actually have to do with the national heritage site that was there and they wanted to incorporate that whole piece into a heritage site to protect the wildlife. […] According to … it may have happened to most of the farms. I don't think there was any farms that … their property was just taken because they didn't want to accept the buy-outs. I am not sure that actually happened or not (Jacob/Moeletsi 20.07.2012).

Auf die Frage hin, ob Jacob und seine Familie bei den Verhandlungen das Gefühl hatten, den Verkauf ablehnen zu können, antwortet er:

> No. Not at all. There was no chance really. It was, here is what we're willing to offer, take it or leave, and we'll sort of force you off the property. […] Well, initially we weren't really happy to give up the farm because we had no intention to sell it or give up the property, but knowing we didn't really have any choice in the matter, we decided to arrange rather, to organize with them to give us our rewards and things, instead of them just taking the property and leaving us with less than what we could have (Jacob/Moeletsi 20.07.2012).

Juristisch gesehen hat die Provinzregierung von Limpopo das Recht, Land zum Wohle der Allgemeinheit zu enteignen, auch wenn prinzipiell die Bürger*innen Südafrikas einen rechtmäßigen Anspruch auf Privatbesitz haben. Eine solche Enteignung ist gegen die Zahlung einer angemessenen Kompensation vorgesehen. Jedoch ignoriert diese Regelung soziale Beziehungen, wie sie auch Jacobs Familie zu ihrem Land hat/hatte. Durch das Greifen von Exklusions- und Umschreibungsmechanismen der Provinzregierung Limpopos ist Jacobs Familie nun von der Nutzung eines Teils des Landes ausgeschlossen, der nicht mehr als Farmland, sondern als Nationalpark charakterisiert ist. Dennoch: Zumindest Jacob lässt sich nicht völlig von der Nutzung seines früheren Landes ausschließen. Zu seinem eigenen Vergnügen begibt er sich dort manchmal auf Spaziergänge.

Das Beispiel des Verkaufs von Jacobs Familienfarm zeigt, dass Land zwar einerseits Privatbesitz sein kann, trotzdem aber der mächtigeren nationalen Gesetzgebung untersteht. Es weist einen zwitterhaften Charakter auf: Durch verschiedene Mechanismen wird es exklusiv sowohl in der Nutzung als auch für Personen gemacht.

Beispiele sind Privatgelände, landwirtschaftliche Anbaufläche oder der Status als Nationalpark. Auf der anderen Seite betrachtet die südafrikanische Konstitution Land im Sinne des Wohles für die Allgemeinheit: „[T]he public interest includes the nation's commitment to land reform, and to reforms to bring about equitable access to all South Africa's natural resources“ (SA Government 1996, Abs. 24.4.a). Die südafrikanische Verfassung steht im Zeichen der Wiedergutmachung des in der Apartheid erlittenen Unrechts, weshalb solch eine Orientierung am Allgemeininteresse nicht verwundert. Dieses Wohl der Allgemeinheit wird von Exekutivorganen der südafrikanischen Regierung festgelegt und bedeutet nicht zwangsläufig, dass Eigentumstitel von einer Privathand in eine andere wechseln. Lediglich der gleichberechtigte Zugang zu Ressourcen ist festgelegt.

Land hat, wie die beiden anderen für diese Arbeit relevanten Ressourcen Weltkulturerbe und Kohle, eine soziale Dimension. Akteur*innen re- und deterritorialisieren die Assemblage Land, indem sie Elemente einfließen lassen oder ausschließen, die für eine akteursindividuelle und kohärente Bildung wichtig sind. Kurzum bedeutet dies, dass das Verständnis von Land sich von Akteursgruppe zu Akteursgruppe unterscheidet. Land ist materiell verankert und bringt soziale Beziehungen hervor, die umgeschrieben werden können. Selbst bei einer scheinbar schlichten Landschaft wie dem Mapungubwe Cultural Landscape eröffnen sich bei näherer Betrachtung eine Multiplizität von Nutzen für verschiedene Akteur*innen, sei es nun als Ruhestätte der Ahn*innen, als Familienbesitz, als Nationalpark oder als Rückzugsort mit ästhetischer Funktion. Auf diese Nutzungsarten bauen sich Propertisierungsprozesse auf, die in engem Zusammenhang mit der Deutung der Landschaft stehen.

5.5 Der Elefant im Raum: Deutungsmacht über die Landschaft

Immer wieder betont CoAL, dass der Vele-Tagebau keine Schäden an der Welterbelandschaft Mapungubwe hervorruft. Dabei ist dies vor allem eine Frage des Verständnisses der Landschaft: Ist diese so zu sehen, dass sie sich nur bis zu den kartografierten Grenzen erstreckt? Oder zieht sich die Landschaft bis weit über die Schutzzone hinaus, nach Botswana, Simbabwe und damit auch bis über Vele hinweg? Es wird in der Gegenüberstellung deutlich, dass die Wahrnehmungen von Mapungubwe unter den Akteur*innen divergieren, was aber vor allem den jeweiligen Präferenzen zuzuschreiben ist. Natürlich hat CoAL kein Interesse daran, dem Land mehr zuzuschreiben als das Beinhalten der Kohle, die abgebaut werden soll. Daher verwundert es kaum, wenn hier von „trockenem Buschland“ die Rede ist, wo UNESCO, Archäolog*innen und Vhangona eine Landschaft sehen, die mit Geschichte, Mythen und Emotionen gefüllt ist, oder SANParks einen identitätsstiftenden Schutzraum zeichnet. Diese Landschaftswahrnehmungen geraten durch den Bergbau in Gefahr, wobei es nicht unbedingt nur um die Zerstörung von materiellem Kulturerbe geht, sondern um den Geist der Landschaft, um ihren Sense of Place.

Mithilfe der Assemblage kann gezeigt werden, welche*r Akteur*in Deutungshoheit über das MCL generiert. Landschaften können genauso wie Gegenstände und menschliche Entitäten Handlungsmacht besitzen. Die Assemblage-Theorie bietet eine Möglichkeit, die Dichotomie Natur/Kultur zu überwinden, die von der UNESCO bei der Schaffung der Kulturlandschaftskategorie gefordert wurde. Mapungubwe, so wird deutlich, ist ein „contested landscape“ (Bender 2001). Der*die Betrachter*in der Landschaft bringt seine*ihre eigene Idenität und seine*ihre eigenen Erfahrungen mit in den Sehprozess ein, wodurch es nicht verwundert, dass verschiedene Akteur*innen das MCL unterschiedlich wahrnehmen und unterschiedlich damit interagieren. Tatsächlich liegt der Idee einer Kulturlandschaft genau solch eine Interaktion der Menschen mit ihrer Umwelt zugrunde. Dadurch enthalten Landschaften aber auch die Spuren derer, die hier gewirkt haben. Wie in den Beispielen gezeigt, wurde das MCL mehrfach überschrieben, angefangen vom florierenden Königreich über unbewohntes Ödland hin zu einer Militärbasis und schließlich zu einem Nationalpark. Im Laufe der Zeit werden aus diesen Interaktionen Erinnerungen und Geschichte(n), die ebenso Bausteine von Identität sind wie Legitimationen für Ansprüche an der Deutung der Landschaft (vgl. Bender 2001: 4). „Contested“, also umstritten, ist eine Landschaft, weil nicht nur eine Person oder Akteursgruppe mit ihr interagiert und alle einen Deutungsanspruch haben.

Dass einerseits das archäologische Narrativ vom mächtigen Königreich Mapungubwe und andererseits das konservatorische Narrativ von SANParks die öffentlichen Diskurse bestimmen, ist nicht verwunderlich, wenn man sich vor Augen führt, dass in Südafrika aktiv am Image der Rainbow Nation gearbeitet wird. Dieses Image führt die kulturelle, ethnische und biologische Diversität des Landes zusammen. Die Apartheidszeit dient als dunkler Hintergrund, gegen den die Regenbogennation anstrahlt. Zu diesem neuen Image gehört auch das Herausstellen von Errungenschaften wie etwa der sozialen Stratifizierung und der soziokulturellen Entwicklung in Mapungubwe.

Heritage als Prozess spielt bei dieser Imagebildung eine immens große Rolle. Heritage, so Smith, existiert an sich nicht, sondern wird gemacht aus „historical and cultural meaning and social values“ (Smith 2012: 391). Im teilweisen Rückgriff auf Geschichte werden die Bestandteile, die die Rainbow Nation ausmachen, zu einem Narrativ gesponnen, das nicht nur auf Tourist*innen attraktiv wirken, sondern auch die Identität der jungen Republik Südafrika prägen soll. Solche wirkmächtigen Narrative werden häufig von staatlicher Seite in Umlauf gebracht (vgl. Bender 2001: 5). Heritage wird in Südafrika häufig als sozialer Einheitsgeber behandelt, um die durch die Apartheid traumatisierte Bevölkerung zu vereinen und zu heilen (vgl. Meskell/Scheermeyer 2008). Doch die Umstrittenheit von Mapungubwe deutet darauf hin, dass dieses seine Rolle als Einheitsstifter nicht ausfüllen kann. Es konfligieren Interessen und Deutungen trotz einiger Versuche, die verschiedenen Stimmen zu versöhnen (wie bei den Wiederbestattungen oder beim Unterzeichnen des MoA). Es wird in den in diesem Kapitel dargestellten Beispielen deutlich, dass Heritage in den

Verhandlungen um die Deutungsmacht eine politische Ressource darstellt, auf die nicht alle Akteur*innen gleichermaßen zugreifen können.

Die Deutung des MCL geht einher mit seiner Inwertsetzung, die auf verschiedene Arten geschieht und es zu einem „contested landscape" macht: Bei den Vhangona ist das MCL eine Art Urheimat, aus der sie ihre Identität und die Legitimation politischer Ansprüche ziehen. Bei den Archäolog*innen Howard, Sandra und Selma stehen der Sense of Place und die Rolle Mapungubwes als „nationale Ikone" im Vordergrund; in diesem Narrativ sind auch die archäologischen Funde von Bedeutung. Die UNESCO beruft sich in der Proklamation des OUV auf Expert*innen und fabriziert eine spezifische Form von Heritage. SANParks sieht das MCL als Raum des Schutzes von Natur und Wildtieren. Damit wiederum konfligiert die Perspektive von CoAL, die auf den Bodenschatz Kohle fokussiert ist und dem Landschafts- und Naturschutz nur oberflächlich Bedeutung beimisst.

Am Anfang dieses Kapitels wurde gefragt, wer das MCL deuten darf. Sicherlich dominieren das archäologische und das konservatorische Narrativ. Das hindert die anderen Akteursgruppen aber nicht daran, weiter auf ihrer Definitionsmacht zu beharren und ihr Narrativ zu verfolgen. Die Definitionsmacht wird dynamisch unter diesen Akteur*innen verhandelt. Die Deutung Mapungubwes ist gleichzeitig seine Assemblage: Welche diskursiven, materiellen, immateriellen Elemente hierzu gehören, darüber verhandeln die beteiligten Akteur*innen in An- und Abwesenheit voneinander. Re- und Deterritorialisierungen erfolgen permanent, denn Annäherungen oder Einigungsprozesse finden nur bedingt statt und wenn, dann nur zwischen Akteursgruppen, die eine ähnliche Agenda verfolgen.

Jedoch gibt es ein großes Aber in allen Ansprüchen auf Definitionsmacht: Die Politik wirkt wie eine Wildcard. Dies zeigte sich, als CoAL die Förderlizenz vom DMR erhielt. Alle Inwertsetzung, alle Deutung der Landschaft spielen keine Rolle mehr, wenn ein solcher „big player" eine Entscheidung trifft. Das Wissen hierum ist der „elephant in the room", der (bei allem Respekt für seine lebendigen Artgenossen) durch den Raum der Landschaft genauso wie durch die Deutungsnarrative walzt, aber kaum angesprochen wird. Zurecht: Ein Elefant kann, so habe ich auf der Nachtsafari gelernt, von Nahem furchteinflößend, sogar gefährlich sein. Eine direkte Begegnung, sei der Dickhäuter nun metaphorisch oder lebendig, wird gerne vermieden.

6. Wissensproduktion

An Mapungubwe treffen zwei Wissenssysteme aufeinander: Durch archäologische, anthropologische und geologische Forschungen wird hier akademisches Wissen produziert. Mapungubwe ist aber auch ein landschaftlicher Speicher für das Wissen der traditionellen und Bona-fide-Communities. Kultur ist dann ein Bestandteil der Wissensproduktion, wenn damit bestimmte politische oder ökonomische Zwecke erfüllt werden.

Aus den Identitätskonstruktionen von Rainbow Nation und African Renaissance lassen sich Machtverhältnisse genauso ablesen wie aus den Diskursen um die Inwertsetzung von Vele und Mapungubwe. Innerhalb dieser Diskurse sind bestimmte Themen erlaubt (privilegiert), aber auch sanktioniert oder tabuisiert. Genau wie Machtverhältnisse werden diese in einem dialektischen Prozess produziert und reproduziert. Solche Themen sind je nach diskursivem Frame einer Akteursgruppe unterschiedlich und auch unterschiedlich erfolgreich.

Foucault stellt in „Überwachen und Strafen" dar, wie Wissen durch Wissenschaft erzeugt und zu Kontrollzwecken durch eine*n Machtinhaber*in eingesetzt wird. Wissenschaft hat gesellschaftliche Autorität, sodass ihre Befunde in die Gesellschaft disseminiert werden, aber auch strategisch für die Machtzwecke eingesetzt werden können. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, Wissen zu schaffen und eine soziale Ordnung zu bilden. Wissenschaftliches Wissen wird im Idealfall systematisch hervorgebracht und muss in seiner konservativen Form nicht den Interessen

der Gesellschaft dienen. Durch die Wahrnehmung von Wissenschaft als autochthoner Institution gilt das produzierte Wissen als besonders gesichert (vgl. Angermüller 2013: 707f.). Dies ist allerdings eine unzeitgemäße Vorstellung von Wissenschaft, die Vernetzungen mit Wirtschaft und Politik ignoriert. Solche Vernetzungen sind beispielsweise dann vorhanden, wenn der Archäologe Frans Roodt im Auftrag von Coal of Africa Ltd. das Heritage Impact Assessment verfasst. Dies ist einerseits eine legislative Bedingung für den Bau eines Bergwerkes und entstammt damit dem politischen Framework. Andererseits wird der durch die Politik angestoßene Inwertsetzungsprozess von Kohle in Abgrenzung zu Kulturerbe als Motor der Sozioökonomie verstärkt, denn einige archäologische Funde und Gräber auf dem Gelände von Vele liegen der Entwicklung wortwörtlich im Weg.

Durch die Globalisierung und die zunehmende Vernetzung verändert sich die Wissensproduktion. Sie wird zunehmend transdisziplinärer, kooperativer und trägt eine gesellschaftliche Verantwortung. Dabei gab es immer Synergien zwischen politischen und ökonomischen Eliten und der Wissenschaft: „[K]nowledge has always mattered tremendously to states and to economic elites; that most knowledge producers have always been attentive to the interests of those elites; and that science has always directly contributed to, and has been a major resource for, changes in social ideologies“ (Prestre 2003: 250).

Mapungubwe aktiviert Forschungen genauso wie Deutungsprozesse und damit Konflikte zwischen den Akteur*innen. Das Wissen um und über Mapungubwe distinguiert zudem bestimmte Akteursgruppen vom „Rest der Gesellschaft“. So hielten Apartheidsideolog*innen und Archäolog*innen in der Zeit der ethnischen Trennung einen exklusiven Wissensbestand.

6. 1 Wissenschaft und Apartheid an Mapungubwe

Die Beziehung zwischen dem südafrikanischen Apartheidsregime und der Wissenschaft bietet ein anschauliches Beispiel für die Produktion von Wissen zur Unterstützung einer bestimmten Ideologie. Besonders die Archäologie und die Anthropologie wurden genutzt, um den institutionalisierten Rassismus der Apartheid zu legitimieren, indem sie „Beweise“ für die Minderwertigkeit afrikanischer Personen und damit für die Superiorität weißer, europäischer Menschen lieferten.

Durch anthropologische und archäologische Forschungen an Mapungubwe entstand eine Herausforderung für dieses Superioritätsnarrativ, als Wissenschaftler*innen die Stätte als afrikanischen Ursprungs einstuften. Allerdings herrschten Kontroversen darüber, welcher ethnischen Gruppe Mapungubwe zugeordnet werden konnte:[77] Was sich hier abzeichnet, ist eine der potenziellen Grundlagen für die

[77] J. F. Schofield vertrat beispielsweise die Ansicht, dass es sich um Shona handeln musste, während G. P. Lestrade sich für die Lemba mit arabischen und jüdischen Wurzeln aussprach (vgl. Schofield 1937: 54; Lestrade 1937: 124). Schofield und Lestrade waren sich darin einig, dass die Bevölkerung Mapungubwes aus der Gruppe der Bantu gekommen sei. Ein weiterer Teilnehmer

„Erbschaftsstreitigkeiten“ zwischen den heutigen Bona-fide-Communities Mapungubwes.

Die Klassifizierung der Skelette als Bantu wurde deswegen in der Apartheid unterstützt, weil diese als „wilde“, gewalttätige Personengruppe galten, die die gesellschaftliche Ordnung gefährdeten. Bestätigung fanden selbst ernannte „Experten“ zu dieser Frage in der Korrespondenz mit US-amerikanischen Autoren und Aktivisten wie R. W. Shufeldt, der 1907 für The Negro: A Menace to American Society verantwortlich zeichnete. Die Segregationspolitik der amerikanischen Südstaaten galt in diesen Expertenkreisen als Vorbild für eine Rassentrennung in Südafrika (vgl. Dubow 1995: 92).

Galloways Bericht zu den Skeletten von Mapungubwe folgt den Linien des Diffusionismus, der in der südafrikanischen Anthropologie in den 1920er- und 1930er-Jahren sehr populär war. In dieser Denkrichtung wurde in ihrer spezifischen Ausprägung in Südafrika die Ansicht vertreten, dass Bantu nicht den Intellekt besäßen, der beispielsweise zur Erzeugung von Glasperlen und Goldfiguren nötig gewesen wäre. Vielmehr seien diese Objekte auf ihrer Wanderung nach Südafrika von den Bantu mitgenommen worden (vgl. Dubow 1995: 99). Ein solches Narrativ diente nicht nur dazu, schwarze Südafrikaner*innen herabzuwürdigen, es „bewies“ auch den Mythos der Terra Nullius, nach dem Jan van Riebeeck 1652 ein leeres Land vorfand.

Mapungubwe den quasi ausgestorbenen „Hottentotten“[78] zuzuschreiben war eine bequeme Lösung dafür, den im Südafrika der Apartheid lebenden Bantugruppen keine intellektuellen Fähigkeiten zuzugestehen. Man fürchtete einen aufkeimenden Widerstand gegen das Regime. Wissenschaftliche, aber von Diffusionismus und Ideologie geprägte „Beweise“ für das durch eine „Invasion“ der „wilden“ Bantu zerstörte Mapungubwe waren als Säule der Apartheid hingegen favorisiert (vgl. ebd.: 104).

Durch die Darstellung der Bantu als gewalttätige Gruppe, die friedliche Menschen vertrieben und töteten, legitimierte man die Trennung der ethnischen Gruppen zur Verwaltung der gesellschaftlichen Ordnung im damaligen Südafrika. Zudem zeichnete sich ein akademischer Wettstreit zwischen Archäologie und physischer Anthropologie um die Deutungshoheit zu Mapungubwe ab, in dessen Folge Galloway eine Kooperation mit der Kulturanthropologie und der Archäologie ablehnte (vgl. Galloway 1937a: 90).

Obwohl sich die südafrikanische Archäologie und Anthropologie in weiten Teilen von ihren frühen rassistischen Linien entfernt haben, gibt es auch heute noch

von Fouchés Expedition, der Anatom Alexander Galloway, klassifizierte die gefundenen Skelette in einem aus heutiger Sicht rassistisch-biologistischen Forschungsbericht hingegen als „Bush-Boskop“ oder „proto-Hottentot“, also „pre-Bantu“ (Galloway 1937b: 162).

[78] Dies bedeutete im Umkehrschluss jedoch nicht, dass die Bushmen den Weißen in irgendeiner Form gleichzusetzen waren – in zeitgenössischen südafrikanischen anthropologischen Forschungen tauchen sie als ein nahezu ausgestorbenes Relikt auf, als „the human equivalent of the dodo“ (Dubow 1995: 51).

international aktuelle Untersuchungen, die in der rassenkundlichen Tradition stehen und damit widerlegen, dass zwischen Rassismus und institutionalisierter Wissenschaft kein Verhältnis bestehe (vgl. Kaupen-Haas/Saller 1999). Wissenschaftliche Befunde, egal welcher Art, können je nach Interessenslage durch Akteur*innen immer auch unterschiedlich interpretiert werden. Das Golden Rhino vom Mapungubwe Hill kann genauso als Beweis der Fortschrittlichkeit der damaligen Kultur gesehen werden wie als diffusionistischer Beweis für fehlenden Intellekt, der den Handel mit Objekten nötig machte. Solche Interpretationen werden in die Gesellschaft disseminiert und zu politischen und ökonomischen Zwecken benutzt. Die Apartheid gründete sich genauso wie der Nationalsozialismus einerseits auf einer starken Ideologie, andererseits aber auch auf rassenkundlichen Befunden. Die gesellschaftliche Autorität von angesehenen Wissenschaftler*innen („Expert*innen") legitimierte rassistische Praxen. Jede Wissenschaft hat demnach immer eine gesellschaftliche Relevanz und sollte sich dieser bewusst sein.

6.2 Kulturerbe als politisches Inventar

Dass archäologische Forschungsergebnisse auch für politische Zwecke genutzt werden können, ist eine Erkenntnis, mit der sich Archäolog*innen verstärkt seit den 1980er-Jahren auseinandersetzen. Wissen, das durch ihre Forschungen gesammelt wird, ist nicht nur abstrakt, sondern fließt auch in Kulturerbemanagement ein, welches wiederum durch Legislation und politische Zwecke mitbestimmt wird (vgl. Smith 2004: 1; Unterkapitel 9.1).

Im Kulturerbemanagement zeigen sich hegemoniale Strukturen der Geschichtsdeutung. Allein schon die Entscheidung, was geschützt werden oder welche Informationen vermittelt werden sollen, zeigt den Charakter von Kulturerbe als politischem Inventar auf. Zuschreibungen von politischen und ideologischen Bedeutungsgehalten sind häufig an die Materialität des Kulturerbes geknüpft. Deutungshoheit und Handlungsmacht drücken sich dann im Umgang mit Heritage aus, was auch zu Zerstörung oder Vernachlässigung von ungeliebtem Erbe führen kann (vgl. Tauschek 2013: 19f.). Regierungen finden sich in der Situation wieder, dass materielles kulturelles Erbe erhalten bleiben soll, vor allem dann, wenn es in Registern wie der Welterbeliste geführt wird. Es wird erwartet, dass eben diese Regierungen auch finanziell für den Schutz sorgen. Da der Erhalt von kulturellem Erbe, das eigentlich der öffentlichen Domäne zugerechnet wird, kostspielig ist, sehen sich Regierungen teilweise gezwungen, Partnerschaften mit dem Privatsektor einzugehen (vgl. Coombe 2012: 376). Dieser Entwicklung wiederum begegnen Teile der Bevölkerung mit Misstrauen. Beim Erhalt des öffentlichen Gutes Kulturerbe kommt es zu einer „Ambivalenz", wie Lisa C. Breglia es nennt: Es stellt sich die Frage danach, wer für die Konservation zuständig ist, der in einer neoliberalen Wirtschaftsordnung agierende Staat, seine Bürger*innen oder andere Initiativen:

> The public-good guarantees of modern nations are quickly becoming merely artifactual. The ambivalence of ‚that which is everybody's is nobody's' produces a seemingly irresolvable tension between a state that needs to sell off its patrimony to be in line with global circulations of capital, and its citizenry, which heavily invests in the monuments and symbols of national patrimony as a way of defining its social identities and place in the global landscape (Breglia 2006: 3).

Bürger*innen erwarten, dass man sich auf nationalstaatlicher Ebene um kulturelles Erbe kümmert, da dieses als Baustein von Identität wahrgenommen wird. Durch die hohen Kosten, den der Erhalt von kulturellem Erbe verursacht, vergeben viele Staaten die Verwaltung von Heritage an Unternehmen aus dem privaten Sektor. Eine Beteiligung traditioneller/Bona-fide-Communities ist durch die gegebenen Schutzstrukturen von Nationalpark und Welterbelandschaft schwierig. Wären diese Strukturen weniger restriktiv, könnte man auf traditionelle Praxen der Bewahrung zurückgreifen, die schon lange Zeit vor der Einführung der UNESCO-Konventionen für den Erhalt der Stätten gesorgt haben (vgl. Coombe 2013: 377). Ganz pragmatisch gesehen würde eine solche Praxis der Teilhabe durch Communities Nationalstaaten auch noch finanziell entlasten. Durch die westliche Prägung des Kulturerbemanagements in Südafrika sind solche Interaktionen zwischen Communities und Landschaft aber nicht vorgesehen.

Der Prozess der Wiederbestattungen der in der Apartheid aus dem MCL ausgegrabenen und an die Universität Pretoria überführten Skelette zeigt die politische Brisanz von Anerkennungspraxen auf. Die Auswahl und Ernennung der Bona-fide-Communities, deren restringierte Teilnahme, die präsidiale Anweisung auf Repatriierung und die Begleitung durch Archäologen zeigen die Hegemonie des südafrikanischen Kulturerberegimes auf. Dabei bilden die Bedeutung der Vergangenheit für die Konstruktion der südafrikanischen Identität, die Anerkennung der Communities und ihrer Kultur sowie der Versuch der Wiedergutmachung für erlittenes Unrecht in der Apartheid den Rahmen für die Rückführung (vgl. Schoeman/Pikirayi 2011: 1). Anerkennung und Sühne sieht auch Nduvho als Leitmotive bei der Wiederbestattung:

> And all the Whites here in the East, and all Whites in the Northern Province, including Musina, they commented what the VhaVenda had done, and commanded them to say that, indeed, as Whites, we did something on our worse that we were removing the spirits of the dead from Mapungubwe and displacing them in the University of the North, of Pretoria, in containers. Because we spent two weeks at the University of Pretoria, placing these remnants, this human remains into plastic containers, for their reburial, 230 of them (Nduvho u.a. 12.08.2013).

Bei den Wiederbestattungen trafen archäologisch-wissenschaftlicher und traditioneller Umgang mit den Skeletten aufeinander. Dem seit Mitte der 1990er-Jahre

erfolgenden Ruf nach einer Repatriierung, dem schließlich durch Thabo Mbeki Gehör geschenkt wurde, folgte die Einrichtung des Mapungubwe Steering Committee (MSC), das den Wiederbestattungsprozess koordinierte. Am Ende der wissenschaftlichen Arbeit stand die Verpackung der Skelette in Polyurethan-Boxen. Auf einer Übergabezeremonie wurden die Boxen an Vertreter der Bona-fide-Communities übergeben. Anschließend gab es eine rituelle Cleansing-Zeremonie, auf der auch die Rückkehr der Geister der Ahnen nach Mapungubwe gefeiert wurde. Diese Zeremonie wurde wiederum als Zeichen der Hoffnung auf ein friedliches Leben in einem multiethnischen Südafrika, aber auch als Bestätigung der wichtigen sozialen Rolle von traditionellen Heilern angesehen (vgl. Pikirayi 2011: 53–57; Nduvho u.a. 12.08.2013; s. auch Abschnitt 5.3.1).

6.3 „It sounds strange to you, but to us, that is our life“: Expert*innenwissen und traditionelles Wissen

Im Allgemeinen gilt akademisch erzeugtes Wissen als „Expert*innenwissen“. Im Bereich des kulturellen Erbes wird dieses von sogenannten Heritage Professionals produziert. Expert*innenwissen ist eine der Grundlagen für den AHD. Dieser bestimmt durch seinen Inhalt auch den kulturpolitischen Umgang mit Heritage mit. Spätestens seit den Operationalen Richtlinien der UNESCO von 2005 wird aber die Einbindung von Communities und lokalen Stakeholder*innen in Kulturerbeprozesse formell gefordert. Die Uneindeutigkeit des Begriffes der Community im englischen Original der Konvention von 2003, die noch durch die schwammige Übersetzung als „Gemeinschaft“ oder „Gruppe“ übertroffen wird, macht eine Entscheidung darüber, wer beteiligt werden soll, nicht unbedingt leichter (vgl. Blake 2009; Bergs/Peselmann 2015; zum „Community“-Begriff vgl. Abschnitt 2.6.2).

Traditionelles Wissen als gleichwertig zu akademischem Wissen anzuerkennen fällt im westlichen Verständnis schwer. Afrikanische Wissenssysteme wurden zur Kolonialzeit, wenn überhaupt, dann nur als Sammlung von Aberglauben gesehen (vgl. Ntuli 2002: 54). Die Öffnung der UNESCO hin zu Communities und Stakeholder*innen, die im konservativen Sinne nicht als Heritage Professionals gelten, ist gleichzeitig eine Öffnung gegenüber traditionellen oder indigenen Wissensbeständen. Jedoch fällt eine Verständigung über eine gemeinsame Definition von „traditionellem Wissen“ gerade auf internationaler Ebene in multilateralen Verhandlungen aufgrund der Vielzahl an Perspektiven schwer (vgl. Groth 2010: 182).

Heritage Professionals erzeugen Wissen über andere indigene Communities im Rückgriff auf deren Symbolik und materielle Kultur. Im westlichen Kulturraum galt durch Forschung produziertes Wissen lange als Norm, wohingegen indigenes Wissen lediglich als Zulieferer zu westlichen Wissensbeständen gesehen wird. Auf die spirituelle und sakrale Dimension materieller Kultur wird dagegen gerade in

Museen selten eingegangen.[79] Mit dem Schutz traditionellen Wissens, traditioneller kultureller Ausdrucksformen und genetischer Ressourcen als geistigem Eigentum beschäftigt sich die zwischenstaatliche World Intellectual Property Organization, die in einem multilateralen Prozess an der Einführung eines immaterialgüterrechtlichen Schutzinstrumentes für diese drei Elemente arbeitet. Da Uneinigkeiten über Schlüsselfragen zwischen den Hauptakteur*innen bestehen, ist dieses Instrument noch nicht gefunden (vgl. Groth/Stoll/Sanmukri 2015). Traditionelles Wissen erfährt durch die UNESCO-Konvention sowie durch UN-Komitees wie die WIPO auf einer völkerrechtlichen, internationalen Ebene Anerkennung. Dass wissenschaftlich produziertes Wissen durch traditionelles Wissen bereichert werden kann, zeigt besonders die medizinische Forschung, die bereits in hohem Maße auf indigene Medizinpflanzen zurückgreift. Dies ist problematisch, weil traditionelle Medizin oftmals als reiner Zulieferer dient. Dadurch entsteht keine Anerkennung, sondern ein stärkeres soziales Gefälle, vor allem dann, wenn die Träger von indigenem Wissen sich (ökonomisch) benachteiligt oder ausgenutzt fühlen (vgl. Comaroff/Comaroff 2009: 36).

Wissen wird durch Verheimlichung, Tabuisierung oder Versteckthaltung insofern zu kulturellem Kapital, als es den Träger von der Gemeinschaft abhebt und diesem Macht gibt. Laura Stark schreibt von magischem Wissen als limitiertem Gut, das nicht geteilt werden kann, weil es sonst seinen Wert verlieren würde. Genau solch eine Verheimlichung macht Wissen aber wieder besonders interessant für Nichteingeweihte (vgl. Stark-Arola 1998: 40). Wissen als Macht taucht in der Erzählung des traditionellen Heilers Dowe von der Besänftigung der Ahnen durch die Anwendung bestimmter Rituale auf. Dowe ist im Besitz eines exklusiven Wissensbestandes, der ihn innerhalb der Community der Vhangona auf eine besondere Position hebt. Seine medizinischen Kenntnisse machen ihn zu einer Gewährsperson, aber auch, so erzählt er lachend, zu einem „witch doctor“ (Nduvho u.a. 12.08.2013). Letzteres ist Apartheids-Spreche und wertet sowohl traditionelles Wissen als auch seine*n Träger*in ab. Nichtwestliche Wissensbestände wurden nicht anerkannt, weil sie nicht den kolonialen Normen entsprachen. Damit ist dieses spezielle Wissen kein kulturelles Kapital außerhalb der Gemeinschaft, sondern ein Aspekt, der zum Othering genutzt wurde, was zu einer Herabwürdigung durch das Apartheidsregime und davor durch die Kolonialmächte führte:

> That, the mistake which the Germans made was to declare everything pagan practice. They would have learned a lot, had they came closer to us and studied all about paganism. We are not paganism, we are believers in the living God, the one who created Heaven and Earth and a human being, it’s in our

[79] Sonia Smallacombe beschreibt einen Besuch in einem Museum in Edinburgh, das zu ihrem Entsetzen einen sakralen Gegenstand australischer Torres Strait Islander Peoples ausgestellt hatte – wegen seiner „aesthetic beauty“ und unter Missachtung seiner tabuisierten, weil sakralen Bedeutungsdimensionen (vgl. Smallacombe 2000: 152f.).

> religion. Unfortunately, most of it has never been documented (Nduvho u.a. 12.08.2013).[80]

Die Prämisse des AHD, alles für zukünftige Generationen zu bewahren, beinhaltet auch die Dokumentation von Geschichte. Da viele afrikanische Kulturen eine orale Tradition haben und Geschichte(n) deswegen nicht unbedingt aufschreiben, sind diese Kulturen gegenüber westlichen Wissensbeständen scheinbar im Nachteil. Die African Renaissance setzt hier an und vermittelt Selbstbewusstsein in Bezug auf das eigene, einzigartige kulturelle Erbe. Wertschätzung entsteht hier mit der Identifikation mit dem eigenen Heritage. Afrikanisches Kulturerbe kann im internationalen Vergleich von Akteur*innen abgewertet werden, weil es den westlichen Dokumentationsstandards nicht nachkommt. So sagt Matimba in Bezug auf die Wertigkeit von Mapungubwe im Vergleich zur Vele Colliery: „But when you're talking about history and heritage, […] we don't write as Africans, our stories lose value as years go on, maybe if it was written and documented, it was easy to defend the sites" (07.08.2013).

Die Wissensbestände von Individuen setzen sich aus kollektivem und individuellem Wissen zusammen. Kollektives Wissen kann zum Beispiel in Ritualen und Geschichten enthalten sein und inter- bzw. intragenerationell vererbt werden. In den vorschriftlichen afrikanischen Kulturen wurde dieses Wissen durch Personen mit bestimmten gesellschaftlichen Rollen wie der traditionellen Heiler*innen, Ortsältesten oder Schamanen tradiert. Auch diese Personen mit ihrer exponierten sozialen Rolle waren/sind Expert*innen. Das Wissen war in Versform kodifiziert, um den zwischenpersonalen Transfer einfacher zu gestalten (vgl. Bhola 2002: 8). Ein Lied auf TshiVenda, das über Generationen hinweg unter den Vhangona tradiert wurde, sang mir Shandu vor. Es handelt von dem Wegzug der Menschen aus Mapungubwe. Shandu übersetzt:

> Now, they were on their way, running away from this natural disaster. Now, the meaning of the song is ‚urunde andena, we are going, andena, we are going, we are going from this place, we are hungry, we are thirsty', but it's when things became very difficult during their journey, starvation and disaster, they were singing this song, and then they occupied all this land. Now, time and again I tell Nduvho, hey man, this song summarizes that all, that people are saying about Mapungubwe, summarizes everything. That this is their kingdom. Mapungubwe is their land (Nduvho u.a. 12.08.2013).

Auch Matimba, den ich eigentlich als Experten für lokale ökonomische Entwicklung interviewt habe, erinnert sich während unseres Gespräches an seine Großmutter, die ihm als Kind ein anderes Lied über Mapungubwe vorgesungen hat und das er mir ebenfalls vorträgt. Diese Performanz hat etwas wunderbar Anachronistisches in der Gesprächssituation, da wir in einem Jazz-Café mitten in Johannesburg sitzen:

[80] Nduvho verweist mit „the Germans" auf christliche Missionare aus Hamburg, die die Schule gegründet haben, auf die er als Kind gegangen ist.

> I know you visited Mapungubwe, I am from Limpopo, I know about the land. My grandmother used to sing us a song. Only when then I knew about Mapungubwe that I know, but you, the site. But she used to talk, and is there, narrative stories that was narrated to her, but the song used to go like [Matimba singt]. Only now I still remember, I don't remember the rest of the song, but basically if I had to translate it, it says, the land of Mapungubwe, it's a beautiful land, it's a land that one must visit, it's a big big land that one must visit. But I remember at varsity, when I started reading about Mapungubwe as, all this historical stuff, and then I wondered, my grandmother was born in 1890, so I was thinking, my grandmother, ya (Matimba 07.08.2013).

Die Dialektik von individuell und kollektiv konstruiertem Wissen zeigt sich an diesem Beispiel sehr schön: Matimba hat kollektives Wissen zu Mapungubwe in Form eines Liedes von seiner Großmutter geerbt. Durch den Konsum von Literatur zu Mapungubwe hat er das Wissen erneuert und erweitert. Diese Dialektik führt dazu, dass sich Menschen in der globalisierten Welt ein besonderes, unsichtbares Kleidungsstück zulegen:

> [I]ndividuals everywhere are wearing cloaks of knowledge made from a crazy patchwork quilt with pieces of different fabrics, of many shapes, of multiple colors, some woven tight, and others knit loose. The mix of knowledge items we work with is incoherent and bewildering (Bhola 2002: 8).

Laut Sandra gibt es in Südafrika immer noch Ressentiments gegen die Anerkennung der Gleichwertigkeit von westlichen und indigenen Wissensbeständen. Sie nennt dies eine „division between public knowledge and African knowledge“ und sieht die kontemporäre Archäologie in einer vermittelnden Rolle (Selma/Sandra 01.08.2012). „Public knowledge“ steht in diesem Sinne für das Wissen, das der Gesellschaft durch Medien, Schulcurricula oder Museen vermittelt wird. Dabei ist Public Knowledge aber keinesfalls ausschließlich durch wissenschaftliche Praxen erzeugt worden: Auch der Mythos um eine Terra Nullius ist in diesem Wissensbestand enthalten.

Analog zur Terra Nullius erschien Südafrika den Siedler*innen nicht nur als menschen-, sondern auch als wissensleer. In dieses scheinbare Vakuum brachten die Europäer*innen das Christentum, ihre Kultur(en) und Erziehung ein, bis diese als hegemoniale Strukturen verankert waren (vgl. Ntuli 2002: 54). Shandu spricht sich dagegen aus, traditionelles Wissen als unbedeutend oder „dumm“ abzuwerten. Nichteingeweihte verstehen die Bedeutung hinter Bräuchen und Ritualen nicht, für Eingeweihte hingegen haben diese eine tiefe Relevanz, nämlich die Verbindung zu Ahn*innen sowie eine Konnektivität der Menschen zu den materiellen und immateriellen Bestandteilen der Welt:

> You see, the spiritual world does not depend on empirical evidence like science does. You look for concrete things, but the spiritual world is not like that. That is why when we talk of the ancestors, when we talk of the divine dice, it sounds foolish, it sounds stupid, because at times there are no empirical

> evidence, you can't have that. But to those who understand it, it has meaning. I am saying this because perhaps, I am sorry, perhaps to you two [= CB und Begleiter; CB], this might sound very strange, let me say to you, it sounds foolish, no, I don't want to use that word, it sounds to you, sounds strange, but to us, oh, that is our lives (Nduvho u.a. 12.08.2013).

6.4 Kulturerbe als Wissen

Trotz der zunehmenden elektronischen Vernetzung der Welt und der Abstraktion kultureller Ausdrücke von Geschichte und Geografie ist Kulturerbe immer noch räumlich verortet. Kulturerbe kommuniziert gerade durch die Aufnahme in Listen wie die des UNESCO-Welterbes „das Lokale" an ein globales Publikum. Mapungubwe als Lokalität wird global touristisch vermarktet. Dennoch entsteht der ideelle Wert von Heritage aus internalisierten und lokal gebundenen mnemonischen Strukturen: Ohne den konkreten Ort Mapungubwe und seine Narrative würde es kein kulturelles Erbe Mapungubwe geben (vgl. Graham 2002: 1006).

Die externe Landschaft des Mapungubwe Cultural Landscape setzt ökonomische Prozesse in Gang: Es ist der Ort, der Tourismus bedingt und an dem dieser stattfindet. Der zweite große ökonomische Sektor neben dem Tourismus, der durch den Charakter der Assemblage MCL hervorgerufen wird, ist der Bergbau an Vele. So kann das MCL auf zwei Arten zur ökonomischen und sozioökonomischen Entwicklung Vhembes beitragen, je nach dominierender Deutungsweise (vgl. Kapitel 10).

Gleichzeitig erfüllt die interne Landschaft eine soziopolitische Funktion, da sie einen Wissensbestand, ein kulturelles Produkt und eine politische Ressource darstellt (vgl. Graham 2002: 1006). David Lowenthal nennt heuristische Kategorien von Vorteilen, die die Vergangenheit als Sehnsuchtsort für Menschen bereithält: „[F]amiliarity and recognition; reaffirmation and validation; individual and group identity; guidance; enrichment; and escape" (Lowenthal 1985: 38). Sich zu erinnern ist ein wichtiger Bestandteil von Identität; Gruppen beziehen sich auf eine kollektive Erinnerung, um ihre Zusammengehörigkeit und Daseinsberechtigung zu formulieren. Erinnerung ist soziale Kontinuität (vgl. ebd.: 197).

„Imagined communities" sind verbunden durch kulturelle und politische Netzwerke, einen territorialen Rahmen, der durch Traditionen abgesteckt wird, und durch geografische Grenzen. Sie definieren sich aber auch mithilfe von In- und Exklusion und Othering (vgl. Graham 2002: 1008). Das Wissen um sakrale, spirituelle oder anderweitig kulturelle Dimensionen eines kulturellen Erbes ist gemeinschaftsstiftend. Genauso kann das Nichtwissen Mitglieder aus dieser Gemeinschaft ausschließen.

Heritage Regimes propagieren eine Form von offiziellem[81] Heritage, das die Kreation einer vereinenden Identität zur Folge haben soll, zum Beispiel die Rainbow Nation. Eine solche gesteuerte Version wirkt aber häufig vereinfachend und wird in einigen Fällen abgelehnt. Stattdessen leben Akteur*innen in einem Nationalstaat ihre eigene Identität aus, die sie durch Rituale oder Gegenstände ausdrücken, die nicht im offiziellen Narrativ vorkommen. Heritage ist wegen der Uneinigkeit über die Deutungshoheit konfliktbehaftet: Wessen Kulturerbe wird hier durch wen konstruiert? Genauso zeigt es aber die hybride Natur von Kulturerbe auf, das sich aus offiziellen und inoffiziellen Narrativen und durch die Nutzung als ökonomisches und soziopolitisches Inventar zusammensetzt (vgl. Graham 2002: 1012). Mapungubwe wird im offiziellen Narrativ der Post-Apartheid als Ort der größten sozialen Errungenschaften der präkolonialen afrikanischen Zivilisation in Subsahara-Afrika gesehen. Akademisch produziertes Wissen wirkt hier unterstützend. Die Vhangona sehen das akademische Wissen eher als Anerkennung dessen, was in oraler Tradition intergenerationell vererbt wurde, auch wenn es in ihr eigenes vernakuläres Narrativ inkorporiert wird.

Das MCL ist eine Landschaft, die sich aus geologischen Formationen genauso wie aus Mythen zusammensetzt. Es ist lokal in der Region Vhembe verhaftet, wird aber multimedial und durch die Einschreibung auf der Welterbeliste in die Welt getragen. Es ist Ort eines großen afrikanischen Königreiches und Ort der Ahnen. Durch seine hybride Natur ist es selbst sowohl ein Netzwerk als auch ein Element in diesem: Das MCL konstituiert sich durch Diskurse und Objekte genauso wie es Teil eines Diskurses um die Inwertsetzung von Kohle und Kultur ist.

Kulturelles Erbe ist ein kollektiver Wissensbestand, der Ambiguität aufweist. Zunächst ist es sowohl externalisiert als auch internalisiert, sowohl lokal als auch global, und wird in offiziellen und inoffiziellen Narrativen gedeutet. Bhola spricht sich für die Zusammenführung von „modernem", also wissenschaftlichem und traditionellem/indigenen Wissen aus. Wenn man das MCL als ein durch Diskurse und Wissen konstituiertes Netzwerk betrachtet, erkennt man, dass beide Wissensbestände in dieser Assemblage, gebunden an Wissensträger, existieren. Diese versuchen, durch Übersetzungsprozesse die Deutungshoheit zu gewinnen. Diskurse sind immer konfliktbehaftet, genauso wie es kulturelles Erbe ist, weil die Akteur*innen unterschiedliche Weltbilder haben und diese fortzuführen versuchen. Eine gleichberechtigte Integration, bei der nicht ein Wissensbestand der Zulieferer des anderen wird, kann deshalb schwierig, muss aber nicht unmöglich sein. Genauso wird die Konflikthaftigkeit bestärkt, wenn sich die Träger*innen eines Wissensbestandes abgewertet oder minderwertig fühlen. Akademisches und traditionelles Wissen einander gegenüber zu stellen bedeutet, zwei Wissenstraditionen mit ihrer unterschiedlichen Historizität zu vergleichen. Das macht aber nicht nur den Vergleich, sondern auch die Integration schwer, solange es gegenseitig an Anerkennung und Respekt mangelt.

[81] Die Begriffe des „offiziellen" und „inoffiziellen" Heritage stehen hier synonym für staatlich und nichtstaatlich. Selbstverständlich kann ein „inoffizielles" Narrativ das „offizielle" für eine Community sein, in der das staatliche Narrativ nicht anerkannt wird.

7. Ressourcen, Kulturerbe und Inwertsetzung

In seiner ursprünglichen Bedeutung steht „Ressource“ in der Volkswirtschaftslehre zum einen für Produktionsfaktoren, also Wirtschaftsgüter, die in der Produktion genutzt werden, sowie für natürlich vorkommende Bodenschätze und Rohstoffe, wozu auch der Boden selber zählt. Sie sind zum anderen eine Voraussetzung für ökonomische Prozesse wie etwa Handel. Moore (1998) und Murray Li (u.a. 2000, 2003) haben zudem dargestellt, wie wichtig der Besitz vor allem von Land für die Identität indigener Gruppen ist. Sowohl Moores Beispiel von der Umverteilung von Land nach der Unabhängigkeit Simbabwes 1980 als auch Lis Untersuchungen in Indonesien nach dem Rücktritt des Diktators Suharto 1998 zeigen, dass die Ressourcenpolitik der jeweiligen Regierung einer anderen Logik folgen kann als derjenigen der (indigenen) Gruppen, die davon profitieren sollen.[82] Dieses scheinbare Paradoxon erklärt sich durch verschiedene Agenden der Akteursgruppen.

[82] Die Umverteilung von Land und Ressourcen erfolgt in beiden Beispielen nicht zwangsläufig nur an ehemals benachteiligte/enteignete Gruppen, sondern auch an „Favoriten des Regimes“: „In Indonesia as elsewhere, the state-as-sovereign allocates land and other natural resources as gifts to the regime’s favoured clients“ (Murray Li 2003: 5120). Hierdurch wird eine ambigue Situation geschaffen, in der die Regierung einerseits danach sucht, gewisse Gruppen zu „empowern“, andererseits aber bereits einflussreiche Kreise noch stärkt.

7.1 Grundzüge von Inwertsetzung

Angebot und Nachfrage bestimmen den Wert eines Produktes auf dem Markt. Dieser Wert drückt sich bei Wirtschaftsgütern im Preis aus, was verschiedene Güter miteinander vergleichbar macht. Der Wert eines Gutes variiert zudem je nach Wichtigkeit für das Individuum und seiner subjektiven Präferenzordnung (vgl. Bille Hansen 1997; Snowball 2008).

Entsprechenden Regeln folgt auch die Inwertsetzung von kulturellen Gütern und Praxen als Kulturerbe, welche auf einer ökonomischen oder ideellen Ebene geschehen kann. Klamer und Zuidhof (1999) und in Bezug darauf Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2006) trennen ideelle „Valorisation" und ökonomische „Valuation" (oder „Bewertung") voneinander. Dies geschieht mit Rückgriff auf wirtschaftswissenschaftliches Vokabular, wobei „Valorisation" eine staatliche Maßnahme zur Beeinflussung des Preises einer Ware bezeichnet und „Valuation" eine Maßnahme zur Bestimmung eines Preises ist. Analog dazu ist für Kramer/Zuidhof bzw. Kirschenblatt-Gimblett „Valorisation" die ideelle Bewertung von Kulturerbe, also die Zuschreibung von sakralen, spirituellen, ästhetischen und/oder sozialen Werten (vgl. Klamer 2003: 465). Die „Valuation" ist die ökonomische Beurteilung der Werte, die Menschen Kulturerbegütern beimessen (vgl. Klamer/Zuidhof 1999: 31).

In der Valuation kann mit konkreten ökonomischen Methoden der zugeschriebene Wert eines Kulturgutes ermittelt werden, zum Beispiel durch Willingness-to-Pay Studies, während derer ermittelt wird, wie viel Befragte in einer hypothetischen Marktsituation für die Konservierung oder Expansion eines öffentlichen Gutes zu zahlen bereit wären (vgl. Snowball 2008: 77). Man kann den Wert eines Kulturgutes berechnen, indem man beispielsweise den Profit durch Tourismus zugrunde legt. Dutta u.a. (2007) kritisieren aber, dass hierdurch viel des tatsächlichen ökonomischen Wertes unterschätzt wird. Dieser beinhaltet nicht nur den tatsächlich erzielten Umsatz durch touristisch vermarktetes Kulturerbe, sondern ebenso einen sogenannten Existenzwert (englisch: non-use values). Dieser ist der Wert, den Menschen einem ökonomischen Gut zuschreiben, ohne dieses eventuell jemals zu nutzen. Existenzwert und erzielter Umsatz ergeben zusammen den ökonomischen Gesamtwert eines Kulturerbes.

7.2 Inwertsetzung und Kommodifizierung von Kulturerbe

Die Zuschreibung von Wert an ein Kulturerbe kann wie bei den „klassischen" Ressourcen und Wirtschaftsgütern unter den Akteur*innen variieren. Durch die Einschreibung auf der Welterbeliste der UNESCO wird ein Kulturgut aus seinem lokalen in den globalen Kontext des „Erbes der Menschheit" gehoben. Diese Liste setzt unterschiedliche Kulturerbegüter in Beziehung und hebt sie in die Sphäre des Besonderen. Wie Barbara Kirshenblatt-Gimblett betont, ist die Welterbeliste eigentlich eine „symbolische Geste" der Anerkennung von „neglected communities

and traditions“ (Kirshenblatt-Gimblett 2006: 170). Dass sich lokale Akteur*innen und die sogenannten „neglected communities“ aber auch durchaus in der Vermarktung ihres kulturellen Erbes durch Aneignung des Wissens um die Funktionsweise von Märkten als „Ethnopreneur“ behaupten können, haben John L. und Jean Comaroff für Südafrika und Nordamerika (2009) sowie Markus Tauschek (2010) für den Karneval im belgischen Binche gezeigt.

Durch die Welterbeliste hat die UNESCO die Macht, Kulturgütern einen universellen Wert zuzuschreiben. David Lowenthal legt dar, dass bereits im 17. Jahrhundert die Motivation, ein Kulturgut zu erhalten, besonders in Zeiten der Bedrohung dieses Gutes groß war: „We value our heritage most when it seems at risk; threats of loss spur owners to stewardship“ (1998: 24). Dem Status eines von der UNESCO proklamierten Weltkultur- und Naturerbes liegt die Hoffnung zugrunde, bedrohte Stätten und Monumente vor Zerstörung schützen zu können und Nationalstaaten auf der ganzen Welt durch die Anerkennung eines „Erbes der Menschheit“ in punkto Schutz in die Pflicht zu nehmen (vgl. 1998: 228).

Valorisation findet durch die Einschreibung auf der Welterbeliste der UNESCO statt: Den aufgenommenen Objekten, Orten und Praktiken wird – zumindest wird dies erhofft – mehr Wert beigemessen als den nicht auf der Liste erscheinenden. Dies drückt sich in der Zuschreibung eines Outstanding Universal Value (OUV) aus.[83] Die Auswahl materiellen und immateriellen Welterbes ist ein Prozess der Kanonisierung, an dem verschiedene Akteur*innen, besonders aber die Vertragsstaaten, vom Vorschlag über die Nominierung bis zur tatsächlichen Ernennung als „Welterbe“, beteiligt sind. Das UNESCO-Welterbekomitee entscheidet über die Aufnahme nach der Nominierung, welche gemäß den §§ 120-168 der Durchführungsrichtlinien der UNESCO (2013) durch die Vertragsstaaten erfolgen muss (vgl. Strasser 2007: 104).

Durch den Kanon des Welterbes gibt die UNESCO vor, welche Kulturgüter schützenswert sind. Der von Laurajane Smith identifizierte AHD (vgl. Unterkapitel 2.7) entwickelte sich seit dem 19. Jahrhundert im westlichen Europa und ist bis heute entscheidend durch die damaligen nationalen und elitären Erfahrungen geprägt (vgl. Smith 2006: 299). Die Vorstellungen derjenigen, die über Deutungsmacht in diesem Diskurs verfügen (z.B. UNESCO und English Heritage) „normalisieren“ Annahmen über die Beschaffenheit und Bedeutung von Heritage insofern, als dieses als gegeben wahrgenommen und nicht kritisch hinterfragt wird.

Kulturerbe als Ressource, also als hybride Assemblage, enthält neben einer sozialen auch eine ökonomische Dimension. Dabei handelt es sich um ein zweischneidi-

[83] Nach den Durchführungsrichtlinien der UNESCO muss potenzielles Welterbe nach einem Kriterienkatalog bewertet sowie einem Authentizitäts- bzw. bei Naturerbe einem Integritätstest unterzogen werden. Die offizielle Definition des OUV der UNESCO lautet: „Outstanding Universal Value means cultural and/or natural significance which is so exceptional as to transcend national boundaries and to be of common importance for present and future generations of all humanity. As such, the permanent protection of this heritage is of the highest importance to the international community as a whole. The Committee defines the criteria for the inscription of properties on the World Heritage List“ (UNESCO 2013 § 49).

ges Schwert: Kulturgüter können für eine Community eine identitäts- und gemeinschaftsstiftende Funktion haben. Daneben können Kulturgegenstände verkauft und als Sammlerstücke in anderen Ländern gehandelt werden. Kulturelle Praktiken oder Handwerksgegenstände können als Einnahmequellen dienen, wenn Touristen und Sammler bereit sind, für den Konsum zu zahlen. In der Haager Konvention der UNESCO sowie durch Heritage Professionals wird die Zerstörung und illegitime Veräußerung von Kulturerbe allerdings verurteilt. Auf eine weitere Motivation für die Vernichtung von Kulturerbe weist der Historiker David Lowenthal hin: „Heritage is destroyed and uprooted precisely because it shores up enemy will and self-regard" (Lowenthal 2005: 394). Damit deutet er an, dass die Zerstörung von Kulturerbe auf die Identität einer Community abzielt.

Objekte, die aus ihrem ursprünglichen Kontext entfernt werden, erhalten in ihrem neuen Kontext eine andere Bedeutung und erfahren weitere Inwertsetzungen. Dies kann als Teil des „social life of things" (Appadurai 1986b) begriffen werden, wozu auch der Bereich der kulturellen Aneignung gezählt werden muss.[84] Die marginalisierte Gemeinschaft, aus deren Kultur genommen wird, hat in den meisten Fällen keine Mittel, sich zur Wehr zu setzen.[85] Mächtigere Kulturen demonstrieren immer wieder, dass sie das gefühlte Recht haben, sich wie in einem Gemischtwarenladen der Kulturen zu bedienen. Afrikanische Kunstobjekte dienen in Europa und den USA als Dekoration oder als wissenschaftliche Objekte. Kopytoff nennt die Gegenstände, die von Forschungsreisen mitgebracht wurden, „singularisiert" und meint damit das Aussparen gewisser (Kultur)Güter aus dem Kommodifizierungsprozess. Zumeist zählen diese Objekte zum symbolischen Inventar einer Gesellschaft, wozu auch rituelle Gegenstände gerechnet werden. Durch die Singularisierung werden solche Objekte quasi unverkäuflich; sie haben einen ästhetischen oder emotional gelagerten Wert für den Sammler, aber keinen direkt monetären. Auch die Provenienz beeinflusst diesen Wert insofern, als für Forscher*innen Objekte aus dem Kunsthandel wertlos, da „second hand", sind. Dementsprechend können diese Objekte auch nur gegen andere getauscht werden (gl. 1986: 78).

84 Hierbei handelt es sich um die Übernahme von Elementen einer Kultur durch Akteur*innen innerhalb einer anderen Gruppe, Schicht oder Gesellschaft. In den meisten Fällen eignet sich die mächtigere Kultur Teile einer systematisch unterdrückten (subalternen) anderen Kultur an, welche aus ihrem kulturellen Kontext gerissen werden. Oder, wie der Dichter Rustum Kozain kritisch hierzu schreibt, „[cultural appropriation] captures the un-equal dynamic where originators are ignored and neglected and the copycats get the fame and money" (Kozain zitiert in Jason 2015).

85 Die Kunsthistorikerin Annie Coombes beschreibt am Beispiel der überwiegend in Südafrika und Namibia lebenden Khoisan, wie heutzutage deren romantisierte Geschichte als Korrektiv für koloniale europäische Besessenheit mit dieser ethnischen Gruppe genutzt wird. Im 19. Jahrhundert herrschte eine Faszination für die „Wilden", deren Knochen und Körperteile als Sammler- und Forschungsobjekte ihren Weg nach Europa fanden. Heute stehen die Khoisan als afrikanisches „Urvolk" für die scheinbare Harmonie von Mensch und Natur – ein Umstand, den sie selber für ihre Identitätspolitik nutzen (vgl. Coombes 2003: 209; Comaroff/Comaroff 2009: 36).

In The Social Life of Things definiert der Ethnologe Arjun Appadurai Güter als „objects of economic value“ (1986a: 3). Er bezieht sich bei seinem Verständnis von Wert auf Simmels Interpretation, die dieser in Die Philosophie des Geldes (1907) darlegte. Nach Simmel entsteht Wert durch eine Zuschreibung an das „Objekt des subjektiven Begehrens“ (Simmel 2011: 19). Dies geschieht dann, wenn eine gewisse Bedürfnisbefriedigung durch das entsprechende Objekt erlangt werden soll. Gleichzeitig bedeutet dies aber, dass ein Objekt keinen inhärenten Wert hat, sondern dieser von einem Individuum projiziert wird (vgl. ebd.: 22f.).

Auf diese Sichtweise aufbauend erweitert der Anthropologe Igor Kopytoff die ökonomische Definition von Gütern, die dahingehend „sind“, als diese in einem kulturellen und kognitiven Prozess gemacht oder „markiert“ werden (vgl. Kopytoff 2003: 64). Diese Markierung wird nicht bei allen Objekten angewandt und nicht von allen Individuen gleichartig vergeben: So kann ein Objekt für jede Person eine andere Bedeutung haben. Die Beispiele hierfür sind en masse zu finden, wenn man auf den internationalen Antiquitäten- und Kunstsammelmarkt schaut. Objekte und Güter mit „social potential“ bezeichnet Appadurai als „things“, also Dinge. Er will diese aber nicht streng von Gütern ohne soziales Potenzial abgrenzen, sondern schreibt, dass Dinge Güter sind, zu deren sozialem Leben eine Phase der Tauschbarkeit gehört (vgl. Appadurai 2003: 6; 13).

Problematisch wird die Frage dann, wenn es um die Bezifferung des Wertes von immaterieller Kultur, Monumenten oder Kulturlandschaften geht, die ohne Weiteres nicht verkäuflich sind. Die Contingent Valuation Method ist eine Möglichkeit, ideellen in monetären Wert pro Person umzurechnen. Die Annahme dahinter ist, dass Besucher nur so lange Eintrittsgeld für eine Sehenswürdigkeit oder eine kulturelle Darbietung zahlen, wie es ihnen „das Geld wert ist“ (Bille Hansen 1996: 1). Dies bedeutet, dass einer Sehenswürdigkeit oder einer kulturellen Praxis ein ideeller Wert beigemessen wird, der bis zu einem gewissen Grad in Geld umgerechnet werden kann.

Im MCL ist der Eintrittspreis gestaffelt nach Herkunft der Besucher: Tourist*innen von außerhalb der SADC-Zone zahlen am meisten Conservation Fee, Südafrikaner am wenigsten. Man könnte an dieser Stelle augenzwinkernd fragen, ob das denn bedeuten würde, dass Südafrikanern der Erhalt ihres Kulturerbes von allen Menschen auf der Welt am wenigsten am Herzen liegt. Eher lässt sich die preisliche Diskrepanz aber als Instrument des südafrikanischen Heritage Regimes begreifen, Südafrikaner*innen für ihr Erbe zu interessieren und dieses als attraktives Ausflugsziel zu gestalten.

7.3 Inwertsetzung und Framing von Mapungubwe und Vele

In Kapitel 9 treffen wir den Touristenführer Lutendo, der sagt: „Everything we do in our lives is just damaging the environment.“ Im Kontext verrät dies schon viel über den Wert, den er Natur und Umwelt zuschreibt. Der Vermächtniswert ist der Nutzen, den ein Individuum daraus zieht, Natur- oder Kulturerbe für zukünftige

Generationen bewahren zu können. Durch verschiedene Faktoren – auf globaler Ebene sind dies neben Umweltverschmutzung, Klimawandel und extrahierender Industrie auch noch Kriege und mutwillige Zerstörung – kann ein Vererben in einigen Fällen aber nicht mehr gewährleistet werden.

Die Definition des Vermächtniswertes ruft Laurajane Smiths Kritik am AHD ins Gedächtnis. Ein Merkmal dessen war die Berufung auf diffuse zukünftige Generationen, für die das Erbe bewahrt werden muss. An dieser Stelle bedarf es einer Differenzierung. Den Willen, ein Natur- oder Kulturerbe zu bewahren, kann man niemandem absprechen. Im Gegenteil: Kulturgüter als Teil kollektiver Identität sind fundamental für das Selbstverständnis einer Gruppe. Der grundlegende Unterschied zwischen AHD und individuellem Vermächtniswert besteht darin, dass der AHD auf westlichen, nationalen und elitären Vorstellungen beruht und eine Bevormundung im Umgang mit dem Erbe mit sich bringt. Der Kreis schließt sich mit den postkolonialen Kulturerbemanagementpraxen.

Die Inwertsetzungen von Kulturerbe und Kohle entsprechend bestimmter Kriterien wird diskursiv innerhalb von Akteursgruppen mit ihren spezifischen Kommunikations- und Bedeutungssystemen erzeugt:

> Foucault focused on communication and meaning within a societal group and sees that a particular communication and meaning system is created within the group by objects, ritual, and the privileged: what the members of the particular group can talk about, where and how they can talk about it, and who can do the talking. With these limitations on the particular group culture, a discourse evolves as a system of thought reflexively created with particular ideas and beliefs, actions and practices, attitudes and preferences, and the subjects and worlds these systematically construct. Discourse is assumed to belong to or at least reflect a group or segment of society and is significant by both what is said and what is not said (Bartel 2009: 310f.).

Solche diskursiven Frames entstehen durch Kommunikation. Akteursgruppen nutzen Bedeutungsrahmen, um ihre Sicht auf die Welt zu kommunizieren und andere davon zu überzeugen: „Discursive framing draws on certain aspects of materiality and experience of everyday life to focus the attention of a wide range of people on a common concern so as to achieve a particular political purpose“ (McCann 2003: 160). Diskursive Frames sind eingebettet in diskursive Felder, die jenen den Kontext geben. Snow (2008) argumentiert, dass Framing-Prozesse nicht ohne eine Analyse des umgebenden Feldes verstanden werden können.

Die Inwertsetzungskategorien entstehen also durch ein bestimmtes Framing der Beteiligten am Konflikt Mapungubwe gegen Vele. Die politische und ökonomische Situation Südafrikas nach Ende der Apartheid gibt das diskursive Feld vor (zu den Herausforderungen siehe Kapitel 3). Beim Framing spielen Machtverhältnisse insofern eine Rolle, als dass Überzeugungsarbeit geleistet werden soll. Diese rekurriert dann auf die gemeinsame Lebenswelt in Südafrika, beispielsweise auf sozioökonomische Verhältnisse, die Positionierung in der Welt durch Natur- und Kulturerbe

oder die Bedeutung von Bergbau beziehungsweise Tourismus. In der vorliegenden Arbeit waren sich alle Akteur*innen darin einig, dass Kulturerbe in irgendeiner Form wichtig für Südafrika ist. Ob Kohlebergbau aber nun wichtiger sei, darin unterschieden sich die Ansichten sehr.

Auch bei der Inwertsetzung von Ressourcen spielen Machtverhältnisse eine große Rolle. Für diese Arbeit steht im Vordergrund zu fragen, wie inwertgesetzt wird. Dazu lassen sich analytisch Kategorien bestimmen, die aus den gesammelten Daten hervorgehen. Die Frage nach dem wer in der Inwertsetzung und nach seinen*ihren Beweggründen muss ebenfalls gestellt werden, da Akteur*innen entsprechend ihrer Interessen versuchen, die Diskurse zu de- und reterritorialisieren. Aufgrund der relationalen und hybriden Natur von Assemblagen finden diese Prozesse jedoch nicht singularisiert, sondern in Wechselwirkung mit anderen Akteur*innen, Aktanten und Elementen statt. Für die Inwertsetzungsprozesse ist dies insofern von Bedeutung, als dass erfolgreiche Mediator*innen die Übersetzungsprozesse in Netzwerken und somit den Wert einer Ressource – zumindest für einen bestimmten Zeitraum – festlegen. Während der Datensammlung und der Analyse des Materials fiel auf, dass die Ressource Kohle (stellvertretend für Bergbau) und die Ressource Weltkulturerbe (stellvertretend für das Mapungubwe Cultural Landscape) häufig in Bezug, Abgrenzung oder Vergleich zueinander gewertet wurden. Dies illustriert den latenten Konflikt zwischen den beiden Ressourcen am MCL. Die Kategorien, nach denen Kohle und Weltkulturerbe von den interviewten Akteur*innen inwertgesetzt werden, lassen sich wie folgt gruppieren:

- Sozioökonomische Faktoren (beispielsweise soziale Ungleichheit, Arbeit/Arbeitslosigkeit, Armut, (Aus)Bildung, Gesundheit, faire Entlohnung, konkurriende Landnutzung, Infrastruktur, Eigentum an Grund und Boden, regionaler/kommunaler Nutzen)
- Umweltfaktoren (beispielsweise Umweltverschmutzung und -zerstörung, Beeinträchtigung natürlicher Ressourcen wie Wasser)
- Nachhaltigkeit (beispielsweise Dauer der Beschäftigung, Einfluss auf Natur und Umwelt/mögliche „Rehabilitation“, transferierbare Fähigkeiten, alternative Nutzung)
- Schutz (beispielsweise Weltkulturerbe, Beeinträchtigung von Landschaft und archäologischen Funden durch Vibrationen oder Staub aus dem Bergbau, Zerstörung von archäologischen Funden, Beeinträchtigung des „sense of place“)
- Identität (beispielsweise Bedeutung für traditionelle Communities, Bedeutung für Südafrika/„nationale Psyche/Ikone“, Spiritualität, Oral History)[86]

[86] Einige der in den Themenkomplexen beispielhaft angeführten Kategorien überschneiden sich; so ist „alternative Nutzung“, beispielsweise durch Ökotourismus, sowohl ein wirtschaftschaftlicher als auch ein nachhaltiger Faktor. Dazu ist anzumerken, dass die genannten Kriterien beispielhaft sind und sich in weitere Unterkriterien auffächern.

Ökonomische Armut geht Hand in Hand mit Unsicherheit bezüglich Nahrung oder Unterkunft. In der Region Vhembe mit ihrer hohen Arbeitslosigkeit und der daraus resultierenden Unsicherheit über die Erfüllung der Grundbedürfnisse genießt der Schutz von Landschaft und kulturellem Erbe augenscheinlich eine untergeordnete Priorität:

> I see people that come through the museum here are for the mine, I know the people, the economists that worked for the mine, the communities who rely on that mine for their bread and butter. They are not worried about 125 years from now, or the heritage, they need the job, they need to feed their families (Tina 30.08.2013).

Museumsleiterin Tina bringt hier die Grundbedürfnisse der Communities ins Spiel und zeigt dadurch einen entscheidenden Faktor auf, der der ganzen Debatte um Mapungubwe zugrunde liegt. Mitglieder der Communities benötigen die Arbeit im Kohletagebau, um sich selbst und ihre Familien zu ernähren. Das Versprechen von CoAL, sofort Arbeit in der Region Vhembe zu schaffen, zielt auf die Erfüllung der Grundbedürfnisse ab. Jedoch wird auch aufseiten der Bergbaugegner damit argumentiert, dass der Mapungubwe Nationalpark beziehungsweise die Greater Mapungubwe Transfrontier Conservation Area Arbeitsplätze schafft. Der Nachteil ist, dass dies länger dauert als beim Bergbau. Wie aus Tinas Bemerkung hervorgeht, werden hier diskursiv nachhaltige und kurzfristige Entwicklungen gegeneinander aufgewogen. Kognitive und ästhetische Bedürfnisse, wie sie durch Heritage befriedigt werden können, haben einen nachgeordneten Status.

Reeves und Plets (2015) diskutieren den Zusammenhang zwischen Kulturerbe und menschlichen Bedürfnissen. Dabei sprechen sie sich für die Klassifikation von Heritage als sozialem Bedürfnis aus, welches sowohl soziologisch als auch psychologisch konstituiert ist. Heritage sehen sie als soziokulturelle Praxis der Konstruktion eines „sense of belonging and legitimation“ (Reeves/Plets 2015: 205). Heritage ist ein Instrument der Formung einer Community, wie es auch aus den Diskursen um Mapungubwe sichtbar wird. Als Wesen mit sozialen Bedürfnissen brauchen die Menschen ein Zugehörigkeitsgefühl. Geteiltes kulturelles Erbe, also eine gemeinsame Auffassung vom Wert eines solchen, ist eine Säule von Identität.[87]

Die Inwertsetzung von kulturellem Erbe erfolgt anhand diskursiver Frames, die in einen breiten sozialen Kontext eingebettet sind. Wer hier wie inwertsetzt, hängt mit den Machtverhältnissen innerhalb einer Assemblage zusammen. Die privilegierten Personen bestimmen den Framing-Prozess mit. Ausschlaggebend für eine Inwertsetzung sind auch die Bedürfnisse der Stakeholder*innen.

---

[87] Durch den AHD wird den Communities allerdings die Interpretationshoheit im globalen Raum genommen, da dieser keine pluralistische Deutung von Heritage erlaubt, sondern Expertenmeinungen präferiert (vgl. Reeves/Plets 2015: 211).

8. Following the Coal

Im August 2012 mache ich mich in meinem mittlerweile innen wie außen mit rotem Staub bedeckten Mietwagen auf den Rückweg von Musina nach Johannesburg. Kaum bin ich auf der N1, hänge ich hinter einem mit Kohle beladenen Lkw. Mir fällt in der sehr langen Zeit, die ich hinter dem Laster verbringe, auf, dass er keine Beschriftung trägt. Dies steht im Gegensatz zu den vielen anderen Lkw auf der Autobahn, die Schriftzüge von Bergbauunternehmen und landwirtschaftlichen Betrieben führen. Sofort stelle ich mir vor, dass dieser Lastwagen von Coal of Africa Ltd. ist und Kohle von Vele geladen hat. Um nicht zu provozieren, fährt er anonym. Beweisen kann ich dies natürlich nicht. Irgendwann kann ich ihn überholen und fahre durch eine trockene Savannenlandschaft bis in die Soutpansberge, durch einen Tunnel hinein in das sattgrüne Tal von Louis Trichardt und durch einen weiteren Tunnel hinaus in das Highveld um Pretoria und Johannesburg. Dabei verwundert und beeindruckt mich die Landschaft um Louis Trichardt/Makhado, die ich als Oase in der heißen Savanne wahrnehme, so sehr, dass ich den anonymen Kohlelaster vergesse.

Ein Jahr später, im August 2013, kommen keine Lkw mehr aus der Vele Colliery. Wieder einmal auf dem Rückweg von Mapungubwe werde ich Zeugin der Verladung einer der monströsen Abbaumaschinen des Tagebaus, die mitten auf der Straße stattfindet. In meinem auch in diesem Jahr verstaubten Mietwagen habe ich zwei Angestellte aus dem Nationalpark mitgenommen. Ich frage, ob das wohl eine

der Maschinen von der Vele Colliery sei. Bestimmt, antwortet einer, der Bergbau hätte geschlossen, aber er wisse nicht warum. Auch sonst konnten mir beide nicht viel zu Vele sagen. Ich erinnere mich an 2012, als ich am Eingang zum Bergbaugelände stand und ein hohes, verschlossenes Eisentor vor mir hatte. Zu den Assoziationen, die ich damals von Ausschluss, Abgrenzung und Geheimniskrämerei hatte, kommt nun noch ein Begriff hinzu: Ende.

Natürlich ist Vele nicht der einzige Bergbau, der in Südafrika vor seinem prognostizierten Ende schließen muss. Selbst für kapitalstarke Investoren wie Coal of Africa Ltd. gibt es keine Rentabilitätsgarantie. Der häufig als Kampf zwischen einem lokalen, auf Förderung angewiesenen David und einem transnationalen, kapitalstarken Goliath stilisierte Konflikt zwischen den Bona-fide-Communities und Save Mapungubwe auf der einen und CoAL auf der anderen Seite stellt hegemoniale und historisch geprägte Machtrelationen infrage.

In diesem Kapitel sollen zunächst die historischen und sozioökonomischen Rahmenbedingungen für Bergbau in Südafrika abgesteckt werden, bevor auf den Fall CoAL gegen Save Mapungubwe eingegangen wird. Es wird nach der Rolle von Kohle bei der Mobilisation von Akteur*innen, Aktanten und diskursiven Elementen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene gefragt.

8.1 Die Rahmenbedingungen: Bodenschätze und ihre Bedeutung in Südafrika

Südafrika ist ein ressourcenreiches Land. Mit dem Rest des afrikanischen Kontinents teilt es sich den sogenannten „Ressourcenfluch“[88] – ein empirisch belegtes Paradoxon zwischen Reichtum an Bodenschätzen und schlechter ökonomischer Entwicklung: „[N]ot only may resource-rich countries fail to benefit from a favourable endowment, they may actually perform worse than less well-endowed countries“ (Auty 1993: 1). Obwohl ökonomische Untersuchungen das Vorhandensein eines „Ressourcenfluchs“ in Südafrika zeigen, wird es neben Botswana häufig aus der Liste der betroffenen Staaten ausgeklammert. Dies kann mit seinem Status als Land mit höherem mittlerem Einkommen liegen.[89] Vom Reichtum an mineralischen und fossilen Ressourcen konnte der größte Teil von Südafrikas Bevölkerung nicht profitieren, was sich in hoher Arbeitslosigkeit, einem hohen Grad an Korruption sowie schlechten Werten im Wohlstandsindex der Vereinten Nationen niederschlägt. Als Ursachen für dieses scheinbare Paradoxon zwischen Ressourcenreichtum und fehlender Entwicklung gelten Korruption und ein ineffektiv arbeitender öffentlicher Sektor (vgl. Auty 1993; Ballard/Banks 2003: 295).

[88] In diesem Fall ist Ressource mit Bodenschätzen gleichzusetzen, nicht wie im Rest der Arbeit mit relationaler Assemblage. Es handelt sich um einen feststehenden Begriff.

[89] Vergleichbare Länder sind China, Brasilien und die Türkei.

Switzer (2001) sowie Collier und Hoeffler (2004) argumentieren, dass Ressourcenreichtum nicht nur eine ökonomische Herausforderung für die vom Ressourcenfluch betroffenen Nationalstaaten darstellt, sondern auch Katalysator für bürgerliche Unruhen sein kann. Solche Unruhen treten häufig in Ländern auf, deren Bruttosozialprodukt zu einem hohen Teil vom Export von Rohstoffen abhängt (vgl. Collier/Hoeffler 2004: 588). Jason Switzer stellt reziproke Verbindungen zwischen Bergbau und Konflikt her: So könne Bergbau Konflikte auslösen über die Kontrolle über Ressourcen und Ressourcenvorkommen, über das Recht, an Entscheidungsprozessen und Gewinnen teilzuhaben, über gesellschaftliche und Umwelteinflüsse sowie über Zugangsmöglichkeiten, um zu den Ressourcen und zur Mitarbeiterschaft zu gelangen. Andersherum können Bergbauaktivitäten dazu genutzt werden, Konflikte zu finanzieren oder davon zu profitieren oder Personen, denen Konflikte nutzen, zu unterstützen. Bergbau kann aber, wie im Falle von Vele, auch das Ziel eines Konfliktes sein (vgl. Switzer 2001: 5).

Die fördernde Industrie hat in Südafrika aus historischer Perspektive eine besondere Bedeutung: Das Land sei, so der Historiker Martin Meredith (2008), auf „Diamonds, Gold and War" gebaut. Johannesburg entstand aufgrund eines Goldfundes am Witwatersrand um 1886. Kohle war im 19. Jahrhundert der Antreiber der Industrialisierung (vgl. Hocking 1975: 8). Für die Expansion des Goldbergbaus wurde in Johannesburg dringend Kohle benötigt, die vor allem aus der Provinz Natal kam. Die dortigen Zuckerbarone investierten und profitierten anschließend in großem Maße von diesem Ausbau (vgl. Hart 2002: 79). In der Nähe von Musina wurde von 1906 bis 1992 Kupfer gefördert; seit 1992 ist die Diamantenmine Venetia von De Beers in der Nähe des MCL in Betrieb (vgl. Hocking 1975). Die Schließung der letzten Kupfermine Musinas fand damit in etwa zeitgleich mit der Eröffnung von Venetia statt.

Der Bergbau in Südafrika spielte in der Geschichte vor und nach der Apartheid eine besondere Rolle für die heimische Wirtschaft. Infolge der angestrebten wirtschaftlichen Restrukturierung nach der Apartheid, die unter der Prämisse der ökonomischen Befreiung stand, entstand 1998 das Weißbuch „A Minerals and Mining Policy for South Africa". Dieses betont den Status von Bergbau als nahezu einzigem Industriezweig der jungen demokratischen Republik, der von Weltrang sei. Gebaut wurde dieser Status allerdings auf diskrimierenden Praxen, die ausschließlich Weiße als gelernte Arbeitskräfte einsetzte und Schwarzen den Zugang zu Gewerkschaften bis 1982 untersagte. Im Zentrum der ökonomischen Befreiung steht heute noch eine Umschichtung des ökonomischen und sozialen Kapitals von den weißen Bevölkerungsgruppen hin zu den schwarzen. Bergbau wurde von der ANC hierbei als Motor identifiziert. Durch stabile volkswirtschaftliche, politische und soziale Rahmenbedingungen sollten internationale Investoren angezogen werden. Das Potenzial des Bergbaus lag, so die Grundannahme des Weißbuchs, in der Möglichkeit, Reichtum und Arbeitsmöglichkeiten für viele Hunderttausende Südafrikaner zu schaffen (vgl. DME 1998).

Im heutigen Südafrika kommt Kohle weiterhin eine wichtige Rolle als Energielieferant für die Industrie genauso wie für Privathaushalte zu.[90] Wie schon im Weißbuch dargelegt, wird von der Chamber of Mines South Africa (COMSA) der Nutzen von Kohle für die Schaffung von Arbeitsplätzen, für die Energiegewinnung und dadurch für das Land als Ganzes erörtert:

> Coal mining in South Africa produces enough coal to account for 94 % of its energy production, which is why we understand how essential this industry is for our infrastructure. South Africa is one of the world's top 5 coal exporters. The coal mining industry directly employs close to 90,000 people and paid almost R19-billion in wages in 2014.
>
> Including massive electricity generation, coals [sic!] is also utilised significantly as a liquid fuel used to power millions of lower-income households. Coal mining in South Africa provides jobs and energy while contributing to our country's GDP and we are there to ensure this industry continues to function effectively (COMSA 2014a; Hervorhebung im Original).

Das von COMSA und der ANC präferierte Framing von Bergbau als dem Industriezweig mit dem größten Potenzial zum sozialen und ökonomischen Empowerment der südafrikanischen Communities entstammt dem Konzept der ökonomischen Befreiung (economic liberation) nach der Apartheid. Bereits damals wurden Rahmenbedingungen angestrebt, die nicht nur eine Umschichtung des Kapitals zugunsten der schwarzen ethnischen Gruppen bewirken sollte; genauso sollte der Bergbau eine große Rolle dabei spielen, Südafrika international zu positionieren und zu öffnen (vgl. DME 1998). Was das Weltkulturerbe auf der kulturellen Landkarte schaffen sollte, sollte die Bergbauindustrie auf der ökonomischen erzielen.

So verwundert es kaum, dass die Deutungsrahmen der für diese Arbeit interviewten Pro-Bergbau-Akteur*innen sich entlang derselben Argumentationslinien bewegen. Die besonderen Vorteile, die Bergbau gerade ländlichen Regionen wie Vhembe bringen soll, sind bereits seit Jahren politisch vorgegeben. COMSA und CoAL brauchen sich nur darauf zu berufen, dass Kohle Arbeitsplätze schafft und ein wichtiges Exportgut Südafrikas ist. Der Appell, die Energiegewinnung durch Kohle zu vermindern, ist aufgrund der hohen Umweltverschmutzung und der durch den Verbrennungsprozess entstehenden Treibhausgase zwar von globaler Bedeutung. Allerdings sind die südafrikanische Wirtschaft und dadurch die Gesellschaft aber in so hohem Maße von Kohle abhängig, dass eine Zuwendung zu erneuerbaren

[90] Die weltweit begehrten Edelmetalle Kupfer, Gold und Platin sowie Diamanten, die für elektronische Geräte, Laborzubehör, die Fahrzeugindustrie oder Schmuckherstellung verwendet werden, werden in Südafrika gefördert. Das Land ist der weltgrößte Produzent von Platin mit einem Anteil von 78 % an der internationalen Fördermenge. Die Vorteile von Platinabbau liegen laut der Bergwerkskammer auf der Hand: „Platinum mining in South Africa is an incredibly valuable industry for South Africa and creates many jobs both directly and indirectly, uplifting communities in the process" (COMSA 2014b; Hervorhebung im Original).

Ressourcen durch das Department of Energy als schwierig beurteilt wird. 77 % der in Südafrika genutzten Energie stammen aus Kohle, die zu 95 % im Land erzeugt wird (vgl. StatsSA 2015; DoE 2015). Diese Fakten in Kombination mit einer wahrgenommenen politischen Präferenz für den Bergbausektor geben der Kohleindustrie einen Standortvorteil in der scheinbaren Binarität „Heritage versus Development“,[91] die in Kapitel 10 elaboriert wird.

Die Rahmenbedingungen für verantwortungsbewussten Bergbau, von dem die Communities, die Arbeiter und die südafrikanische Wirtschaft profitieren sollen, sind in der Broad-Based Socio-Economic Empowerment Charter for the South African Mining Industry (kurz: Mining Charter) von 2002 und deren Ergänzung von 2010 niedergelegt. Es handelt sich um ein Regierungsinstrument, das die sozioökonomischen Rahmenbedingungen für Nachhaltigkeit und Transformation im Bergbau regelt; unter anderem soll jedes Bergwerk zu mindestens 26 % im Besitz schwarzer Südafrikaner sein. Weiterhin sind Bergbauunternehmen verpflichtet, mindestens 40 % an Kapitalgütern, 70 % an Dienstleistungen und 50 % an Konsumgütern aus BEE-Betrieben[92] einzukaufen. Das bedeutet, dass Bergbaubetriebe sowohl direkt als auch indirekt Arbeitsplätze schaffen. Die Mining Charter regelt die Besetzung von Arbeitsplätzen, die Investition in Personalentwicklung, Forschung und Rehabilitation der Umwelt. Diese Rahmenbedingungen wurden geschaffen, um das Empowerment lokaler Communities voranzubringen (vgl. DMR 2010). Damit ist die Mining Charter als Weiterentwicklung des Weißbuches sowie als gesetzliche Verankerung der bereits dort adressierten Vorgaben zu sehen.

Der Bergbau ist in Südafrika eine Industrie, die traditionell von ungelernten und damit billigen Arbeitskräften profitiert, was auch die Sicherheitsstandards negativ beeinflusst. Ebenso niedrig ist das Lohnniveau. Migrantische Arbeit ist in diesem Sektor immer noch stark verbreitet, auch wenn die Mining Charter und das Weißbuch eine andere Zielsetzung haben. Trotz des Ressourcenreichtums und der Bedeutung des Industriezweiges für die südafrikanische Wirtschaft kam es in den letzten Jahren vermehrt zu Streiks im Bergbausektor. Als Synonym für den blutigsten Arbeitskampf nach dem Ende der Apartheid steht die Platinmine Marikana, in der 2012 34 streikende Bergbauarbeiter von Polizisten getötet wurden.[93]

[91] Bei dieser plakativ formulierten Binarität werden Bergbau als Synonym für moderne Entwicklung und Kulturerbe als vergangenheitsorientierte Bewahrungspraxis einander gegenübergestellt. In Kapitel 10 wird dieser Trugschluss ausführlich diskutiert.

[92] Black Economic Empowerment.

[93] Die Arbeiter hatten für mehr Lohn gestreikt: Eine Erhöhung auf 12.500 ZAR (etwa 820 Euro; Stand November 2015) im Monat wurde gefordert. Die nachfolgenden Ereignisse werden in konfligierenden Versionen wiedergegeben. Sicher ist, dass es einen Disput zwischen der etablierten Gewerkschaft National Union of Mineworkers (NUM) und deren Splittergruppe Association of Mineworkers and Construction Union (AMCU) bezüglich der Unterstützung der Streikenden gab. Während AMCUs Vorsitzender Joseph Mathunjwa in den Tagen des Streiks als Mediator fungierte, verurteilte NUM die Arbeitsniederlegung. Am 16.08.2012 kam es schließlich zur Tragödie: Nachdem die Streikenden der Aufforderung der Polizei nicht nachgekommen

Heute steht Marikana als Symbol und nationales Trauma für die Frustration über das, was in der Zeit nach der Apartheid versprochen, aber nicht erreicht wurde. Die Ereignisse und die nachfolgenden Streiks offenbaren, dass auch die Bergbauindustrie trotz aller Chartas und gesetzlichen Rahmenbedingungen nicht der Heilsbringer ist, als der sie politisch stilisiert wird. Sie steht vielmehr stellvertretend für die soziale und ökonomische Ungleichheit im Land, die sich aufgrund der besonderen historischen Gegebenheiten ausprägte.[94] Zudem offenbarten sich die engen Verstrickungen zwischen Polizei, Wirtschaft und Politik: „In many ways, Marikana has become the symbol of the global collision between political and economic elites, fostering inequality and undermining fundamental human rights" (Tiwana/Cathal 2015).

Bergbau hat in Südafrika weiterhin eine große Bedeutung für die Identität des Landes. Diese ergibt sich zunächst aus der kolonialen Vergangenheit, wird aber auch als Vehikel für die Durchsetzung des Programmes zur ökonomischen Befreiung gesehen. Dafür ist eine Inwertsetzung seitens der Regierung, besonders der ANC und der Bergwerkskammer COMSA, notwendig. Für eine Bergbaugesellschaft wie CoAL bedeutet dies, dass man seine Rhetoriken an dieses Framing anpassen muss. Zwischen Regierung und CoAL bestehen Verbindungen vieler Art. Um nur eine herauszugreifen: Sowohl die Republik Südafrika, vertreten durch die ANC-Regierung, als auch CoAL profitieren voneinander, indem Rahmenbedingungen geschaffen werden, die es einem Bergbauunternehmen ermöglichen zu fördern, woraufhin dieses Steuern zahlt und so den Staat mitfinanziert.

Eine solche wirtschaftliche Allianz ist nur ein Beispiel für die Wirkmacht von Kohle. Diese mobilisiert in ihrer Eigenschaft als Ressource Diskurse und Akteur*innen auf lokaler, nationaler und globaler Ebene und evoziert dadurch Handlungen. An konkreten Beispielen wird im Folgenden die Agency der Kohle von Vele demonstriert. Trotz der gewählten Aufteilung nach der Wirkmacht auf geografischen Ebenen sollte man diese nicht als monolithisch verstehen: Auf einer Ebene ausgeführte Handlungen ziehen Konsequenzen auf den anderen Ebenen nach sich. Die Zugehörigkeit eines Elementes zu mehreren Schichten ist zentral in der Theorie von Deleuze und Guattari. Anders gesagt: Alles ist mit allem verbunden, beispielsweise die Regierung Südafrikas mit den Bona-fide-Communities oder die Vele Colliery mit der UNESCO. Aber auch eine diesen Text rezipierende Person ist über das Me-

---

waren, sich von dem Hügel, auf dem sie sich versammelt hatten, zu entfernen, kam es zum Einsatz von Schusswaffen. Eine unter dem Vorsitz des pensionierten Richters Ian Farlam stehende Kommission kam 2015 zu dem Schluss, dass es weitere Untersuchungen geben müsse; gleichzeitig sprach man hochrangige Politiker wie den derzeitigen Vizepräsidenten Cyril Ramaphosa von jeglicher Schuld frei, obwohl dieser im Vorstand von Lonmin saß und während des Streiks angeblich E-Mails an die damalige National Police Commissioner Riah Phiyega schickte, in denen er auf Beendigung des Streiks drängte (vgl. Page 2015).

[94] Einer der Kritikpunkte war, dass der Geschäftsführer der Betreibergesellschaft Lonmin, der Marikana gehört, 2012 etwa 1,8 Millionen US-Dollar als Gehalt erhielt, während die Arbeiter etwa 400 US-Dollar im Monat erhielten.

dium mit dem Mapungubwe Cultural Landscape verbunden. Die rhizomorphe Anordnung von Wissen und Welt macht es möglich, dem Wechsel eines (körperlichen oder diskursiven) Elementes zwischen den einzelnen Schichten[95] nachzuspüren.

8.2 Kohle mit Charakter: Die lokale Ebene

Als ich im August 2013 vom heißen und fast menschenleeren Mapungubwe Cultural Landscape wieder ins winterlich-kühle, überfüllte Gauteng zurückkehre, stehe ich bei meinem Treffen mit Museumsleiterin Tina noch unter dem Eindruck der Feldforschung. Wir sprechen über das Interpretive Centre (IC), das mit seiner außergewöhnlichen Architektur einen Blickfang in der kargen Landschaft darstellt und von SANParks mit folgenden Worten beworben wird: „The extraordinary curvature and lines of the building will mesmerise all visitors but the true treasures are located inside“ (SANParks 2016). Für die Bestückung des IC mit Artefakten ist Tina verantwortlich. Während ich wegen meines ungeschulten Auges die Präsentation als sehr gelungen in Erinnerung habe, hat Tina große Bedenken, was die Strukturen des IC angeht. Das IC wurde von SANParks als Informationsort in Auftrag gegeben, an dem Besucher sich über die Geschichte des MCL informieren können. Für ein Museum, so Tina, erfülle es nicht die entsprechenden Voraussetzungen. Hierzu gehören eine dauerhafte Kontrolle der Luftfeuchtigkeit, eine angemessene Anzahl an Sicherheitsbeamten oder die Ausführung von konservatorischen Arbeiten.[96] Gerade in der Eröffnungsphase habe dies für Konflikte zwischen SANParks und ihr gesorgt. Im Museum befolgt Tina die internationalen und nationalen Standards, wie sie von ICOM oder SAHRA vorgegeben werden. Im IC war dies nicht vorgesehen. Nachdem man sich auf Kompromisse bei der Einführung dieser Standards geeinigt hatte, wurden Artefakte aus dem Museum ans IC gegeben. Dennoch ergeben sich wegen der Lage „in the middle of nowhere“ (Tina) noch einige Herausforderungen. Die von den Architekten des IC visionierte Verschmelzung von Kultur und Natur findet auch statt, wenn sich neben Insekten noch Skorpione und Schlangen ihren Weg in das Gebäude suchen. Der größte Störenfried jedoch kommt von der Vele Colliery: Durch die Kohleproduktion entstehen kleine Staubpartikel, die mit dem Wind in die Umgebung des Tagebaus getragen werden. Sie legen sich auf dem MCL ab, wo sie sich mit Sand vermischen. Aber sie gelangen auch in das IC, verstauben die Ausstellungsstücke und erregen so ganz besonders den Unmut von Museumsleiterin Tina:

> We need to monitor the dust levels, dust levels is always a big issue there. It affects the artifacts, maintenance, regular daily cleaning, how they go about

[95] Ich nutze an dieser Stelle den Begriff der „Schicht“, wie ihn auch Deleuze und Guattari verwenden. Im Folgenden werde ich aber das gebräuchlichere Wort der „Ebene“ heranziehen, ohne diese als hierarchische Ordnungseinheit zu verstehen.

[96] Von SANParks wird das IC mittlerweile offiziell als „Museum and Interpretive Centre“ geführt.

> it. And if they don't have a simple vacuum cleaner, you can mop and mop, you don't want them to mop, either, you know. (Tina 30.08.2015).

Der Staub zeigt wiederum die Mängel im IC auf: Tina beklagt neben dem fehlenden Staubsauger auch die schlechte Verarbeitung von Vitrinen, die zusammen mit einer unsachgemäßen Handhabung der ausgestellten Gegenstände zu Korrosion führte:

> [T]he ingot was on loan, it was nothing wrong with it, but it kept on corroding. So I said to them: I am sorry, we have got to remove it, why is it corroding? What was happening is, the cleaners, when they clean the glass, they were told to take a cloth and spray it onto the cloth, and then wipe. So they take the Windolene and they spray and the fumes were going into, causing corrosion. (Tina 30.08.2013)

Wie in Abschnitt 5.3.2 berichtet, ist Archäologe Howard besonders auf den Sense of Place des MCL bedacht. Auch wenn die Vele Colliery von der Welterbelandschaft aus nicht zu sehen ist, so hat sie eine starke diskursive Präsenz, wodurch sie immerzu mitgedacht wird. Howard kritisiert nicht so sehr die Zerstörung archäologischer Objekte:

> [L]ook, from the archaeological point of view it isn't going to damage much, I think they found 14 sites. We can go in and mitigate every one of them, if necessary, that's not the point. The point is the impact on the ancient landscape, the sense of place. It's bad enough having the commercial farming but it's the mine, the coal mine, and all the dust and the trucks, and then also the ramifications if someone else tries to do it, that's … 'cause once, you know, the … I don't know the truth of it, but it was mentioned in this document that people believe the government is willing to issue more mining permits, for other mines in that same area (Howard 11.07.2012).

Auch hier taucht wieder der Staub als negatives Nebenprodukt von Kohle auf. Daneben erhebt sich aber der Geist zukünftiger Bergbauprojekte in der Nähe des MCL. Diese würden den Sense of Place unweigerlich zerstören. Die besondere Atmosphäre des Ortes leidet bereits unter den Kohlelastern: „[C]oal is trucked out by load after load after load on dirt roads", berichtet Howard. Er evoziert damit Assoziationen von schweren Gerätschaften, von Dreck, von einer Belastung der Umwelt. Die sensorischen Qualitäten der Ressource spielen hier eine große Rolle, besonders im unmittelbaren Vergleich zu Diamanten, einem Endprodukt von Kohle, welches ungleich wertvoller auf den Weltmärkten gehandelt wird und deutlich positiver belegt ist.[97] Diamanten sind kleiner, reiner und „you take out two months' worth of diamonds in a suitcase" (Howard 11.07.2012).[98]

[97] Auf der sich in der Schutzzone des MCL befindlichen Venetia Mine werden Diamanten abgebaut. Zu der besonderen Sicht auf dieses Bergwerk später in diesem Kapitel.

[98] Oftmals ist es ein fließender Übergang zwischen Ressource und Schmutz. Kohle und ihr Staub haben die gleichen biochemischen Eigenschaften, jedoch wird das eine sozioökonomisch und

Kohle und Staub lassen sich nicht auf ihre biochemischen und materiellen Eigenheiten reduzieren. Vielmehr gehen sie zusammen mit anderen Elementen neue Formationen ein und gewinnen so an Agency. Tina und Howard belegen die Partikel mit negativer Bedeutung und übertragen diese auf die Vele Colliery, den Verursacher des Ärgernisses. Der kleine Störenfried Staub wird am Tagebau mit Wasser im Zaum gehalten, so gut es geht. Dies dient auch der Verhinderung spontaner Entzündungen der Kohle durch Sonneneinstrahlung – ein unberechenbarer „Charakterzug" des Materials (vgl. Rolston 2013: 588).

Das Beispiel des Staubs zeigt anschaulich den großen Wirkradius der an Vele abgebauten Kohle auf. Als kaum sichtbares Teilchen provoziert er diverse Handlungen, die von Reinigungstätigkeiten über Wässern bis hin zu einer Diskussion über Schmutz in Tinas Büro in Pretoria führen. Der Staub steht hier stellvertretend für den Vele-Tagebau, denn nur durch dessen Vorhandensein müssen sich Tina und die Angestellten des IC mit den Auswirkungen von Kohle auseinandersetzen. Die Kohle von Vele hat nicht allein wegen ihrer biochemischen, sondern auch wegen ihrer diskursiven Beschaffenheit Präsenz und Wirkungsmacht gewonnen. Um das Entstehen ihres Aktantenstatus zu fassen, bietet sich die Anwendung des Instrumentariums der ANT in Verbindung mit dem Konzept der Assemblage an.

Durch Verknüpfungen, Allianzen und Mobilisierung gewinnt Kohle innerhalb der Assemblage des Vele-Tagebaus an Handlungsmacht und dadurch den Status als Aktant. Dabei ist Kohle aber auch selber eine relationale Assemblage. Diese Perspektive fordert die Einbeziehung sowohl ihrer biochemischen Qualitäten und der daraus resultierenden Agency als auch der ontologischen und epistemologischen Prozesse ihrer „Machung" in die Analyse. Die biochemischen Eigenheiten des Stoffes wirken auf die Akteur*innen, die Kohle inwertsetzen oder abwerten, insofern zurück, als sie deren diskursiven Spielraum einschränken: Die Nutzungsmöglichkeiten für Kohle sind nahezu ausschließlich auf die Funktion als fossiler Brennstoff begrenzt. Genauso begrenzt ist ihre Macht als Katalysator von sozioökonomischer Entwicklung, was von den Gegebenheiten auf den globalen Märkten abhängt: Diese könnten irgendwann übersättigt sein, es könnte die versprochene Energiewende kommen oder der Kohlebestand erschöpft sich.

Veles Kohle ist eine „unruly" (Onneweer 2014) oder „uncooperative" Ressource (Bakker 2003). Spontane Entzündungen und minderwertige Qualität bei ungeklärtem Vorkommen sind Charakteristika, die CoAL zu einer Anpassung ihrer Strategie zwangen. Als der Vele-Tagebau 2013 seine Tore schloss, wurde als einer der Gründe die Qualität der Kohle angeführt, die schlechter sei als erwartet. Trotz der technolo-

kulturell aufgewertet, während das andere Produkt unterdrückt werden soll (vgl. Baviskar 2003: 5053). Dies ist natürlich der Verwertbarkeit der jeweiligen Substanz geschuldet – einen Markt für Kohlenstaub gibt es nicht. Dennoch zeigt das Beispiel, wie Inwertsetzungsregime bei Bodenschätzen funktionieren: Einer Substanz wird ein Nutzwert und ein Potenzial zugeschrieben. Die Substanz erlangt durch Allianzen Agency, etwa beim Einsatz in einem Kraftwerk. In einem bestimmten historischen und sozialen Kontext wird ein Bodenschatz wie Kohle dann zu einer Ressource (vgl. Rolston 2013: 584).

gischen Möglichkeiten zur Ressourcenförderung und trotz der Nachfrage scheiterte das Projekt (zunächst) am Material. Die Eigenheiten von Ressourcen beeinflussen nicht nur die Fördertechnologien, sondern auch ihren sozialen Kontext. Regime der Akkumulation von Ressourcen verbinden temporär Akkumulationssysteme und Formen der sozialen Regulation. Unter Akkumulationssystemen versteht man bei Bodenschätzen die Förderung, Produktion und den Transport dieser; im Prinzip handelt es sich um technologische und organisatorische Vorgänge bei der Ressourcenförderung. Formen der sozialen Regulation stabilisieren und regulieren die Akkumulationssysteme, indem sie eine Art Vermittlerrolle zwischen Gesellschaft und Bergbauunternehmen einnehmen (vgl. Kaup 2008: 1735; Bridge/McManus 2000). Die Rahmenbedingungen für die Schaffung von Akkumulationssystemen und die soziale Regulation übernimmt wiederum der Staat.

Kapitalstarke Unternehmen können ihre Technologien an Veränderungen beim Förderprozess oder die Qualität des Materials anpassen; ein hoher Kredit machte es für CoAL möglich, unter Tage zu expandieren. So zwangen die materiellen Eigenheiten der Kohle CoAL auf der einen Seite zur Anpassung ihrer förderstrategischen Ausrichtung; auf der anderen Seite kann aber CoAL durch eben diese Anpassung wiederum die Materialität der Kohle „manipulieren", indem die Firma die Förderhindernisse in eine Geldquelle verwandelt (vgl. Kaup 2008: 1736). Akteur*innen haben die Möglichkeit, so Brent Kaup, Ressourcen materiell und diskursiv differenziell zu nutzen.

Es liegt in der Natur der Dinge, dass verschiedene Akteur*innen verschiedene Sichtweisen auf Ressourcen haben und diese verschiedentlich nutzen. Dabei muss nicht jede*r Akteur*in ein Interesse daran haben, Ressourcen sowohl materiell als auch diskursiv zu nutzen. Während CoAL und die südafrikanische Regierung aufgrund der existierenden Rahmenbedingungen daran interessiert sind, Kohle zu fördern und entweder als Exportgut oder Brennstoff in die Wertekette einzubringen, gibt es keine lokalen Communities an Mapungubwe, die genau darauf Wert legen. Bona-fide-Communities sind am Land als Baugrund für touristische Infrastruktur oder als geschütztem Ort interessiert. Andererseits konstruiert der Staat Kohle diskursiv als Teil der südafrikanischen Identität. CoAL wiederum kann im Rahmen dieser Vorgaben Kohle einen inklusiven Aspekt zuschreiben, der den Bodenschatz als nationales Gut stilisiert.

Nach der Unterzeichnung des Memorandum of Understanding (MoU; vgl. Abschnitt 5.3.4) zwischen CoAL und Save Mapungubwe am 24. November 2011 gab die Bergbaugesellschaft einen Pressetext heraus, in dem nicht nur betont wurde, wie sehr man sich auf eine gute Zusammenarbeit zum Schutz von Natur und Kultur in Südafrika freue. In dem Text ist die Rede von Südafrika als „our country" und einer „Segnung" mit erheblichen mineralischen Ressourcen (vgl. CoAL 2011). Besonders die Verwendung von „our" und „we"[99] demonstriert die Schaffung von verbinden-

[99] Die Verwendung von „our" und „we" ist schon allein deshalb spannend, weil CoAL eine australische Firma ist, was mehrfach offensiv von den Bergbaugegnern angesprochen und offenbar negativ bewertet wird.

dem sozialen Kapital (vgl. Putnam 2000): „We", CoAL und Save Mapungubwe, haben die Differenzen überwunden, um gemeinsam für die Balance zwischen Erhaltung und ökonomischer Entwicklung und zum Wohle des Landes zu arbeiten. „Our country" braucht die Arbeitsplätze, die durch Bergbau entstehen. Diskursiv wird eine strategische Homogenität der Akteursgruppen erzeugt. Dies bewirkt, dass die Vorstellung einer gemeinschaftlichen Handlung und eines gemeinsamen Ziels evoziert wird. Dieses Narrativ suggerierte 2011, man möge Vertrauen in die Fähigkeiten von Vele als Vehikel des ökonomischen Aufschwungs in Vhembe haben. Genauso sollte dem Management von CoAL vertraut werden. Dass vor der Unterzeichnung des MoA eine starke Opposition zwischen CoAL und Save Mapungubwe herrschte, drückt sich in der Wortwahl der Akteur*innen von Save Mapungubwe aus, die den damaligen Chief Executive Officer Simon Farrell auf eine negativ-emotionale Weise beschreiben: „What an asshole" (Vincent) oder „a very aggressive person" (Sandra). 2010 wurde Farrell durch den aus Save Mapungubwes Sicht sensibler agierenden John Wallington ersetzt.

Die Beeinflussung der Förderstrategien und –techniken durch die Kohle zeigt die Distribution von Machtverhältnissen und Handlungsoptionen innerhalb dieser Assemblage auf. Das soziale Produkt Kohle steht im Zentrum von Aushandlungsprozessen, ist aber niemals Resultat dieser. Die Agency der Kohle zwingt die Akteur*innen durch ihre materielle Erscheinungsform und ihren spezifischen Charakter, auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln: So muss CoAL die Förderstrategie anpassen und spontane Entzündungen im Zaum halten, während im Interpretation Center im MCL aufgrund der Staubbildung stets geputzt werden muss. Die Förderung wird nicht nur durch Direktiven und staatliche Initiativen in eine bestimmte Form gelenkt, sie bestimmt diese mit.

Veles Kohle evoziert gewisse Handlungen und Diskurse und mobilisiert Akteur*innen über die Grenzen des Bergwerks und der Region Vhembe hinaus. Im Konflikt von CoAL gegen Save Mapungubwe wird diese ebenenüberschreitende Agency sichtbar, wenn Akteur*innen in der Provinz Gauteng, Bona-fide-Communities und nationale Medien zu handeln beginnen. Themen wie Umweltschutz und lokale ökonomische Entwicklung beziehen sich in ihrer Wirkung auf einen Ort, werden aber nicht lokal, sondern in den Provinzen, national oder sogar global verhandelt.

8.3 Zwischen fragmentierter Legislation und fliegenden Umweltschützern: die nationale Ebene

Die Büros der Chamber of Mines of South Africa (COMSA) liegen in der Johannesburger Innenstadt. Nachdem ich mein Auto geparkt und nach einem vollkommen undurchsichtigen System vermutlich zu viel Parkgebühren gezahlt habe, fallen mir drei Dinge auf: erstens die relikthaften Bergbauschächte und Loren in einem kleinen Park vor dem Hauptquartier von COMSA. Dann bemerke ich zweitens

die Nähe zum Mapungubwe Hotel, einem Viersternehotel ohne Erklärung für die Namensgebung. Und schließlich stelle ich drittens fest, dass fast sämtliche Akteur*innen – wenn man die Bona-fide-Communities ausklammert – in Johannesburg und Pretoria sitzen. Aufgrund der mehrfach betonten isolierten Lage von Mapungubwe und der institutionellen Anbindung der Akteur*innen verwundert dies eigentlich nicht weiter. Es ist aber auch ein Indiz für den Wirkungsradius des Konfliktes, der nicht räumlich an das MCL und an Vele gebunden ist, sondern über verschiedene Kanäle nationale und internationale Relevanz erreicht hat.

An der Rezeption von COMSA holt mich Malebo ab. Mit ihm und seinem Kollegen Mohapi führe ich an diesem Tag das Gespräch. Mohapi erzählt mir, dass internationale Wissenschaftler*innen viel Interesse am südafrikanischen Bergbau hätten. Er berichtet mir von einer Archäologin, mit der er zwei Stunden gesprochen habe, obwohl er vor dem Interview widerwillig auf die Anfrage reagiert habe. Damit ist mir klar, dass er mich als feldforschende Kulturanthropologin wahrnimmt, aber eine durchaus positive Erwartung ins Gespräch mitbringt.

Es ist August 2012, ich bin noch in meiner ersten Feldforschungsphase und die Vele Colliery hat gerade den Betrieb aufgenommen. Dass nur ein Jahr später die Maschinen ihre Tätigkeit einstellen, ahnt zu diesem Zeitpunkt noch niemand. Entsprechend wird der Tagebau in dem Gespräch noch behandelt, als würde er seine vorgesehenen 25 Jahre oder mehr laufen. Malebo und Mohapi nehmen im Gespräch eine zunächst oberflächlich vermittelnde, fast diplomatische Position zwischen den Interessen der Bergbauunternehmen, der NGOs und der Umweltschützer ein. Es geht im Gespräch um soziale Verantwortung im Bergbau, um Umweltschutz und die Abschwächung des Einflusses von Bergbau auf Welterbestätten. Malebo und Mohapi treten mir in ihrer Rolle als Experten gegenüber. Wie bei allen institutionell angegliederten Akteur*innenn gilt es, private und professionelle Sichtweise auseinanderzuhalten, wobei es sich nicht um unterschiedliche Perspektiven handelt. Dennoch sind die Narrative durch den Rahmen des Arbeitgebers und dessen Interessen vorgegeben. Genauso spüre ich, dass auch ich in meiner Rolle als Wissenschaftlerin wahrgenommen werde. Das ist spätestens nach der Erwähnung des Interviews mit der Archäologin deutlich. Solch eine Rollenwahrnehmung beeinflusst das Gesprächsverhalten der Interviewten mit, die mich als Other wahrnehmen (vgl. Hannerz 1998: 111).

Das Schlagwort, das sowohl bei den Bergbaugegner*innen als auch den Befürworter*innen am häufigsten in unterschiedlichen Ausprägungen fällt, ist das der „Verantwortung“: Hierunter lassen sich alle Themen subsummieren, anhand derer der diskursive Rahmen abgesteckt wird. Dabei werden als Träger*innen dieser häufig bemühten „Verantwortung“ unterschiedliche Akteur*innen benannt, je nachdem, wie die „Verantwortung“ aussehen soll. Auf der Seite des Bergbaus lassen sich zwei dominante Narrative identifizieren: zum einen soziale Verantwortung, worunter die sozioökonomische Entwicklung und Corporate-Social-Responsibility-Programme fallen, und zum anderen dann eine Verantwortung gegenüber Natur und Umwelt.

Es ist sicherlich kein Zufall, dass es sich um ähnliche Themen wie bei den Bergbaugegner*innen handelt, aus dem einfachen Grund, dass Expert*innen das diskursive Feld entscheidend bestimmen (wollen).

Durch die Verknüpfung der Kohle mit ihrer Förderung wird auch das Thema des Umweltschutzes mobilisiert. Kohleförderung wird vor dem historischen und aktuellen ökonomischen Hintergrund Südafrikas durch Regierung, COMSA und Bergbauunternehmen auf eine bestimmte Art und Weise als Motor der sozioökonomischen Entwicklung inwertgesetzt. Die Sensibilität der Gegend wird als Argument gegen die Kohleförderung ins Feld geführt, und die Notwendigkeit des Umwelt- und Naturschutzes wird interessanterweise von allen Akteur*innen gleichermaßen anerkannt, wenn auch über die ergriffenen Maßnahmen gestritten wird. Als Negativfolie für Bergbau wird in den Gesprächen immer wieder Johannesburg angeführt, das mit saurem Grundwasser als „Erbe" des Bergbaus zu kämpfen hat.

In der Dokumentation „Nie Heeltemal So Swart" (SABC2 2012) beschreibt der Umweltschützer Professor Willem Van Riet, dass CoAL zur Vermeidung weiterer Konflikte den ästhetischen Einfluss des Bergbaus auf die Landschaft so gering wie möglich halten möchte. Und nicht nur das: „In their policy they undertake to leave the place in a better state than they found it. That is a huge challenge" (SABC2 2012; 1: 33-1: 43). Während Van Riet spricht, sind Bilder von einem Bagger zu sehen, der Kohle in einen LKW hievt. Die beiden schweren Fahrzeuge stehen inmitten aufgeworfener Erde auf einem von Reifenspuren zerfurchten Boden. Beim Zuschauer lässt dieses Bild zusammen mit dem Kommentar von Van Riet eher ein Fragezeichen entstehen.

Es ist fraglich, inwiefern man im Kontext einer solch massiven Einwirkung auf Natur und Landschaft wie dem Bergbau überhaupt von „Umweltschutz" sprechen kann. Neben der diskursiven Präsenz des Vele-Tagebaus ist– trotz der scheinbaren Unsichtbarkeit vom MCL aus – seine materielle Anwesenheit eminent. Dies betrifft nicht nur die anonymen Kohlelaster, die sich mit schwarzgrauen Abgasen über die Landstraßen und die Autobahn ins nächste Kraftwerk quälen. Würde man über die nicht erst seit 2013 für die Öffentlichkeit verschlossenen eisernen Farmtore ein paar Kilometer in die Farm Weipe hineinschauen können, so sähe man eine etwa 8,7 Hektar große Fläche, auf der mit Fördertechnologie der Boden aufgerissen wird. Hier offenbart die Ressource Kohle ihr Potenzial und mobilisiert neue Handlungen durch CoAL: Sie wird auf die bereits erwähnten Laster verladen und abtransportiert. Ihr Weg führt sie entweder in ein Kraftwerk, wo der Energieträger verbrannt wird und Strom liefert. Oder die Kohle schlägt einen ähnlichen Weg wie ihre Vorgänger an eisenzeitlichen Handelsgütern aus Mapungubwe ein: Über Land geht es an die mosambikanische Küste, wo sie auf Schiffe verladen und nach China gebracht wird.

Jedoch gibt es auch eine Zeit nach der Kohle. Hier setzen die umweltschutzrechtlichen Vorgaben ein, die in der Mining Charter ausformuliert wurden. Das Zauberwort heißt „Rehabilitation der Umwelt" und ist ein Baustein im Nachhaltigkeitsnarrativ. Nach Auskunft von Malebo und Mohapi kann Nachhaltigkeit im

Bergbau nur dann gewährt werden, wenn in den betroffenen Communities „Frieden" herrsche (Malebo/Mohapi 08.08.2012). Dies suchen Bergbauunternehmen im Rahmen der durch die Mining Charter vorgegebenen Richtlinien zu erfüllen. Wiederum wird Bergbau als Ressource für soziale Transformationsprozesse stilisiert. Diese schließen das Empowerment der Communities durch Schaffung einer Infrastruktur mit ein. In diesem Diskurs geht es um Corporate Social Responsibility: eine ambivalent wahrgenommene Strategie, als Unternehmen zu seiner „Verantwortung" zu stehen.

Der durch die Kohle zustande gekommene Bergbau an Vele mobilisiert auch menschliche und nichtmenschliche Körper, die ihrerseits neue Handlungen katalysieren. Zu den nichtmenschlichen Körpern zählen die anonymen Lkw, die die Kohle von Vele abtransportieren, wie auch die schwere Maschinerie, die aufgrund der Materialität der Kohle in Gang gesetzt wird.

Bergbau in Südafrika ist stark verbunden mit migrantischer Arbeit. Vor allem aus der Provinz Eastern Cape kommen viele ungelernte Arbeitskräfte in der Hoffnung auf einen Lohn bei den Bergwerken an, der es ermöglicht, die Familie zu unterstützen. Zumeist sind es die Väter, die ihre Familien zurücklassen. Damit hängen ganze Familien am Tropf des Bergbaus. Dieser Tatsache soll durch Empowerment der Communities Rechnung getragen werden, welches wiederum Teil der Mining Charter ist und Ausdruck in der Corporate-Social-Responsibility-Strategie eines Unternehmens findet.

Es ist wichtig, hinter die Motivation für diverse Programme zu blicken. Der primäre Beweggrund für die Ausarbeitung einer Corporate Social Responsibility durch Bergbauunternehmen liegt sicher nicht im Schutz von Natur und Umwelt oder der Aus- bzw. Weiterbildung ihrer Angestellten, wenn diese für wenig Geld trotzdem ihre Arbeit verrichten. CSR kostet Geld und bringt nur wenig an materieller Rendite wieder ein. Das Vorhandensein von Programmen der CSR ist grundsätzlich richtig, wird aber – wie auch im Fall von CoAL – häufig als Greenwashing-Maßnahme für die Unternehmen benutzt (vgl. Ballard/Banks 2003: 300). Mit Blick auf die Zukunft des Bergbaus und transnationaler Unternehmen in Südafrika sagt Mohapi:

[W]e want people in South Africa to look at us and say, this is a company that we would delight to have in South Africa, but we're also looking at the future sustainability of mining to say, are we going to have productive, skillful people that we'll be able to ensure that we continue extracting the resources, that at the end of the day will benefit South Africa as a country (Malebo/Mohapi 08.08.2012).

Transnationale Unternehmen wie CoAL müssen also ihrer sozialen Verantwortung zum Wohle aller Südafrikaner nachkommen, um im Land akzeptiert zu werden.

Die Dichotomie zwischen Kultur und Natur scheint im Kontext des südafrikanischen Bergbaus aufgeweicht, da die natürliche Ressource Kohle hier einen stark kulturellen Dreh bekommt. Obwohl sich die Bergbaugegner*innen gegen den Vele-Bergbau aussprechen, sind sie doch nicht prinzipiell gegen Kohleförderung. Damit

bewahrt/vergrößert dieser Bodenschatz seine Handlungsmacht durch weitere bestimmte Assoziationen. Das Beispiel zeigt, dass Assoziationen in einer Assemblage nicht nur positiv empfunden sein und den Elementen, die eine solche Allianz eingehen, helfen müssen. Auch durch aus der Sicht einiger Akteur*innen negativ besetzte Allianzen kann ein Element an Handlungsmacht gewinnen, während ein anderes an solcher verliert. Ein Beispiel ist der Kohlenstaub: Er ist ein Nebenprodukt der geförderten Kohle, sozial klassifiziert als Schmutz, er mobilisiert zwar Handlungen wie Putzen, die aber nicht gewünscht sind, und geht dann noch materielle und irreversible Verbindungen mit der Landschaft ein. Obwohl Kohlenstaub von CoAL lediglich toleriert und von Tina und Howard komplett abgelehnt wird, hat er Handlungsmacht innerhalb der Assemblage.

Die geförderte Kohle wurde von CoAL glorifiziert: Dabei ging es um die Vorteile, die ganz Südafrika von einer Extraktion an Vele haben würde; um die Arbeitsplätze, die geschaffen werden würden; aber auch paradoxerweise um Umwelt-, Natur- und Kulturerbeschutz. Interessanterweise wird diese Darstellung von den Bergbaugegner*innen abgelehnt, während ein anderes Bergbauunternehmen durch sein als verantwortungsbewusster wahrgenommenes Verhalten ihr Vertrauen gewonnen hat. Es handelt sich um Anglo American, die mit ihrer Venetia-Diamantenmine sogar in der Schutzzone des MCL vertreten sind. Das hier leitende Tochterunternehmen des englisch-südafrikanischen Konzerns Anglo American ist De Beers, eine Firma mit Sitz in Luxemburg. Obwohl auch diese Mine in der Schutzzone des MCL liegt[100] und aus diesem das für den Bergbau nötige Wasser bezieht sowie eine weithin sichtbare Beleuchtung für die Arbeit in der Nachtschicht hat, ist das Image der Firma deutlich besser. Die Stakeholder*innen fühlen sich einbezogen und in ihren nationalen und kulturellen Werten respektiert, wie Selma und Harold bestätigen:

> I mean, Anglo Coal is also considering mining in the area. But they have consulted from the day, the first day, I mean from right in the beginning, they engaged in consultation running. It doesn't mean they are really going to listen to that consultation, but I think they are more aware of the importance of Mapungubwe, which to us as a nation […]. And for us, as a nation, I think this place has incredible importance (Sandra/Selma, 01.08.2012).

> De Beers have got the Venetia diamond there and now are going to hit underground, and De Beers is … I mean, doesn't really affect us, or it doesn't affect us, and it hardly affects Mapungubwe, I've had four visits from their consultants. We had discussion, they did a presentation to me, and at the end of the presentation … just to me, four of them, […] and some of the things, in the

[100] Allerdings gab es die Venetia Mine bereits vor der Eröffnung des MCL und vor dessen Ernennung zum Weltkulturerbe. Damit beeinflusst sie zwar optisch die Landschaft, wie auch ICOMOS 2003 anmerkte, ist aber ins Nominierungsdossier aufgenommen und darf deswegen weiterhin dort operieren.

> discussion, they said, gee, we never even thought about that, and they actually said they were going to go and include it (Harold 26.07.2012).

Howard bringt noch einen weiteren Grund in den Diskurs ein, der aus seiner Sicht dazu geführt hat, dass Anglo American seine Sondierungsstudie in der Nähe des MCL nicht weiter verfolgt hat:

> „We [= Archäologen, die ein HIA für Anglo American erstellen sollten; CB] warned them [= Anglo American; CB], but before we even officially warned them, they found out they were inside the buffer zone. So they stopped. Cause you know, Anglo American has got international shareholders and they definitely did not want any of the crap that the other mine was getting, they didn't want it, and so they stopped (Howard 11.07.2012).

Sicherlich, so Howards Argumentation, wäre eine Fortführung des Bergbauprojektes durch Anglo American gerade in einer Zeit medialer Sensibilität, die durch Vele hervorgerufen wurde, für den Ruf des Unternehmens äußerst schädlich gewesen. Zudem ist Anglo American in London und Johannesburg an der Börse notiert, sodass man die möglichen Reaktionen der Aktionäre berücksichtigte. Anglo American hat, um auf Harolds Metapher aus Kapitel 2 zurück zu greifen, das Minenfeld um Mapungubwe herum erkannt und sich entschlossen, dieses gar nicht erst zu betreten.

Zurück zu CoAL, die mitverantwortlich für das Entstehen eben jenes Minenfeldes sind. In wirtschaftlicher Hinsicht geht Veles Kohle mit dem Programm der nationalen ökonomischen Befreiung eine weitere Allianz ein. Durch solche Verknüpfungen wird ihre Handlungsmacht gesteigert. Zu der Allianz gehört noch der Staat, der durch das Framing von Kohle als wichtigem Element in der Economic Liberation den diskursiven Rahmen vorgibt. Weltweit werden um den Abbau von Bodenschätzen herum „regimes of extraction" initiiert, die durch ein bestimmtes Framing versuchen, einen Konsens für das Überkommen eines bestimmten Problems herzustellen (vgl. Baviskar 2003: 5051). Der südafrikanische Diskurs ist klar durch das Weißbuch und die Mining Charter geregelt. Die Rechnung ist eine einfache: Durch Kohle wird Energie gewonnen, die für die Industrie benötigt wird. Durch diese Schaffung von infrastrukturellen Rahmenbedingungen werden (ausländische) Investoren angezogen, deren Unternehmen Arbeitsplätze schaffen und so für die sozioökonomische Entwicklung und damit für die ökonomische Befreiung sorgen. Die Ressource Kohle wird diskursiv manipuliert, bis Kohleförderung alternativlos erscheint.

Malebo und Mohapi bestätigen im Gespräch die Sicht vieler der interviewten Akteur*innen, dass Bergbau in Südafrika in einem nicht eindeutig geregelten rechtlichen Rahmen stattfindet. Malebo spricht von „fragmented legislation" und „duplication of requirements" (08.08.2012). Verschiedene Lizenzen für die Förderung von Ressourcen müssen an verschiedenen Stellen eingeholt werden. Es handelt sich um einen zeitintensiven Prozess, der sich über mehrere Jahre erstrecken kann. Da

die eingeholten Lizenzen nur eine bestimmte Zeit gültig sind, veranlasst dies Unternehmen, ohne alle erforderlichen Genehmigungen mit der Extraktion zu beginnen. Zwischen der fragmentierten Gesetzgebung, Public-Private-Partnerships und der langen Dauer zum Einholen von Lizenzen entsteht ein Vakuum, in das besonders illegal operierende Bergbauunternehmen stoßen. Südafrika ist aber zudem auf transnationales Kapital angewiesen und bietet mit seinen großen Bodenschatzvorkommen Firmen einen besonderen Anreiz, im Land zu fördern. Zusammen mit dem beschriebenen Vakuum entsteht so ein vorteilhaftes Klima für die Unternehmen.

CoAL profitierte in dieser Situation nicht nur von günstigen Rahmenbedingungen für Bergbau in Südafrika, sondern auch von seinem eigenen Zugang zu Kapital und Technologie. Die Rolle des südafrikanischen Staates ist es, sowohl die Interessen der Investoren als auch die der eigenen Bevölkerung zu bedienen. Häufig, so der Soziologe Brent Kaup, beachten transnational operierende Unternehmen die sozialen Rahmenbedingungen für Bergbau nicht. Hierdurch kann es zu Krisen und sozialen Aufständen kommen, die bis zur Schließung der Bergwerke führen können (vgl. Kaup 2008: 1738). Ein Staat sollte eine regulierende Funktion zwischen transnationaler Firma und indigenen Communities einnehmen. An dieser Stelle würde sich die Möglichkeit bieten, Übersetzungsprozesse so zu formulieren, dass die beispielsweise von LEDET, COMSA und in der Mining Charter geforderte Balance zwischen verschiedenen wirtschaftlichen Sektoren, aber auch zwischen den Akteur*innen entstehen könnte. Tatsächlich tritt diese Balance aber nicht ein, weil die verschiedenen staatlichen und Provinzministerien sich in den Strängen einer fragmentierten Legislation verlieren. Dies führte dazu, dass CoAL ohne die nötigen Lizenzen mit dem Bergbau beginnen konnte; aber auch dazu, dass sich die Stakeholder*innen übergangen fühlten. Der südafrikanische Staat ist seiner regulierenden Funktion nicht nachgekommen.

Wie genau CoAL dazu kam, auf der Farm Weipe einen Tagebau zu konstruieren, darüber hätte ich im Verlauf dieser Forschungen gerne mit Repräsentant*innen der Firma selbst gesprochen. Auf meine mehrfachen Anfragen nach einem Interview bekam ich aber nie eine Antwort, sodass ich an dieser Stelle mit den zwei konfligierenden Versionen von COMSA und den Save-Mapungubwe-Vertretern arbeiten muss. Beide Varianten sind stark an die Wahrnehmung der Akteur*innen gebunden und entsprechend deren Hintergrund in der Erzählung editiert worden. Fraglich bleibt, ob die Version von COMSA und die von CoAL voneinander abweichend erzählt würden. Hier vermute ich, dass es ein „offizielles“ Narrativ gibt, was nach dem Nutzen für Südafrika und der Gutwilligkeit CoALs, mit Save Mapungubwe und Interessensgruppen zusammen zu arbeiten, geframed ist.

Save Mapungubwe stellt die Entdeckung von Vele wie einen kleinen Thriller dar: Über Gerüchte habe man von dem Bergbau erfahren, dann ein kleines Flugzeug von einer Umweltschutzorganisation kostenlos zur Verfügung gestellt bekommen. Der Start musste mehrfach verschoben werden, da es schlechtes Wetter gab. Schließlich konnte man aber doch fliegen und so aus der Luft Fotos vom Tagebau machen. Das

Narrativ hat etwas Verschwörerisches und weist den beteiligten Akteur*innen auch gleich ihre Rollen zu: die böse Firma CoAL auf der einen Seite und die mutigen Vertreter der Zivilgesellschaft auf der anderen. Was wie die wichtigsten Zutaten für einen Thriller wirkt, ist auch in jedem narrierten Othering von hoher Bedeutung. Es gibt eine klare Rollenzuweisung, die in Abgrenzung von einem selbst passiert. Dies ist ein grundlegender Bestandteil der eigenen (hier: Gruppen)Identität. Save Mapungubwe erhält seine Berechtigung durch das Vorhandensein des Vele-Tagebaus. Die Reaktionen der Koalitionsgruppe werden durch die Aktionen von CoAL hervorgerufen; genauso funktioniert es aber auch vice versa, wenn CoAL auf Save Mapungubwe reagiert. Die Ressource Kohle fungiert auch hier als Mobilisator von Handlungen.

Szenenwechsel: Am 4.8.2012 versammelten sich Mitglieder und Gäste des Mapungubwe Institute for Strategic Reflection (MISTRA) in einem Konferenzraum in Sandton, einem Teil von Johannesburg. MISTRA wurde von einer Gruppe „South Africans with experience in research, academia, policy-making and governance who saw the need to create a platform of engagement around strategic issues facing South Africa" (MISTRA 2012) gegründet. Entsprechend saß ich an diesem Tag mit Sandra, die ich erst ein paar Tage zuvor getroffen hatte, sowie weiteren Akademiker*innen und Politiker*innen in einem großen Raum mit dunklem Teppichboden. Es schien mir, dass alle anderen Teilnehmer*innen sich kannten. Der Reihe nach mussten jede und jeder ihre Namen und Titel nennen. Ich fühlte mich etwas fehl am Platz, da mir klar war, dass die meisten nichts mit meiner Anwesenheit anfangen konnten. Auch optisch setzte ich mich versehentlich von den anderen Anwesenden ab: Ich trug das Schickste, das ich auf diesem Feldforschungsaufenthalt bei mir hatte – ein buntes Kleid mit afrikanischen Mustern. Zudem war meine Anmeldung verlorengegangen und ich hatte als einzige ein handbeschriebenes Namensschild.

Trotz dieser etwas misslichen Rahmenbedingungen versuchte ich, meine teilnehmende Beobachtung möglichst unauffällig durchzuführen. Das Thema des Kolloquiums war, welche Lektionen man aus dem Aufstieg und Fall des Königreichs Mapungubwe für die heutige Zeit ziehen könne. Sandra trug eine Präsentation zur Geschichte Mapungubwes vor. Es gab einen Vortrag über die Bedeutung Mapungubwes im Schulcurriculum und einen über Bergbau in präkolonialen afrikanischen Gesellschaften. Am Nachmittag stellte die Archäologin Amanda Esterhuysen dann den Konflikt zwischen Mapungubwe und Vele dar. An dieser Stelle hätte ich erwartet, dass eine rege Diskussion um Entwicklung, Umwelt- und Kulturerbeschutz oder die Ungerechtigkeiten der Vergangenheit entstehen würde. Teilnehmer*innen äußerten sich in längeren Monologen zur rechtlichen Situation, zu Umweltschutz, zu den Profiteuren des Bergbaus und zu der ambivalenten Rolle von SANParks: Die Organisation, die sich der Bewahrung des südafrikanischen Naturerbes verschrieben hat, wurde in der Apartheid als Instrument für erzwungene Umsiedlungen lokaler Communities genutzt. Der Moderator unterbrach die Teilnehmerinnen und

Teilnehmer in ihren Ausführungen nicht, was dazu führte, dass die Veranstaltung schließlich drei Stunden länger dauerte als angesetzt.

Als ich aus dem Konferenzraum kam, wurde es langsam dunkel. Es war ein interessanter Tag gewesen. Die Teilnehmer*innen hatten sich sehr vorsichtig geäußert, sie hatten diplomatisch argumentiert und höchstens leise Kritik vorgebracht, die erwartete rege Diskussion war ausgeblieben. Es war lediglich ein Vertreter einer traditionellen Community eingeladen gewesen, der zusammen mit Esterhuysen als Einziger wieder und wieder auf einen Punkt hinwies, den ich zuvor und in der Folge häufig wieder beobachtet habe: Man sprach über die Communities, aber selten mit ihnen. Die Aushandlung von Mapungubwe heute wie früher ist eine Angelegenheit für „Expert*innen", für Personen, die sich sicher auf dem politischen und akademischen Parkett bewegen. Die Stimmen der traditionellen und Bona-fide-Communities wurden und werden in den Expert*innendiskursen still gehalten.[101] Diese Communities werden dann eingebracht, wenn es um die „traditionellen" Dimensionen des MCL wie die Wiederbestattung oder die Bedeutung als Ahnenstätte geht. „Tradition" ist zu öffentlichkeitswirksamen Ereignissen gewünscht, eben bei der Wiederbestattung oder bei Anlässen wie dem Heritage Day. Dass „Traditionen" heute noch eine Rolle für das Selbstverständnis der Communities spielen, obwohl diese nicht mehr im externen MCL wohnen, spielt in den Expert*innendiskursen so gut wie keine Rolle.

Johannes Fabian schreibt von der aus der Physik übertragenen Regel, dass zwei Körper nicht den gleichen Platz besetzen können. Im Kolonialismus kam das westliche Gemeinwesen in Kolonialstaaten und besetzte wortwörtlich den Platz der dort ansässigen Communities. Dies mündete in zwei Strategien: einmal, „to move or remove the other body. Another is to pretend that space is being divided and allocated to separate bodies" (Fabian 1983: 29f.). Übertragen auf die Diskursebene und die konkrete Situation Mapungubwes bedeutet dies, dass im Kolonialismus die „traditionellen" Narrative etwa der Vhangona mit diesen in ein Homeland gepfercht wurden. Heute wird in den Expert*innendiskursen eher die zweite Strategie verfolgt, wenn auch mit hierarchischen Unterschieden: Expert*innen geben den Rahmen für Narrative vor. Entsprechend ihres eigenen Hintergrundes dreht es sich dabei hauptsächlich um Umwelt- und Kulturerbeschutz, aber auch um sozioökonomische Entwicklung und Bergbau. Schon seit dem Verfassen des Nominierungsdossiers wird die bis in die Gegenwart reichende Verbindung der Bona-fide-Communities zum MCL weitestgehend ignoriert beziehungsweise nur punktuell beschworen.

Daneben versuchen die Vhangona zusammen mit anderen Bona-fide-Communities, gegen den Bergbau vorzugehen und sich einen Platz im diskursiven Feld zu erobern. Als Element der Assemblage zeigen die Vhangona ihre intrinsische Handlungsmacht. Ohne von anderen Akteur*innen „aktiviert" zu werden, agieren sie. Sie zeigen zudem, dass eine Trennung in „traditionell" und „modern" den Tatsachen

[101] Eine Ausnahme bildet hier der Mission Report der Reactive Monitoring Mission aus dem Jahr 2012, der ein Statement des Vhangona National Cultural Movements miteinbezieht.

nicht genügt (vgl. auch Kapitel 10). Die Verbindung der Bona-fide-Communities, basierend auf ihrer Folklore, und Fragen von sozioökonomischer Marginalisierung und Dominierung durch „Outsider" können nicht voneinander getrennt werden (vgl. Merlan 1991: 350). „Outsider" sind in diesem Falle alle die „Expert*innen", die nicht aus den Bona-fide-Communities stammen. Nduvho, Shandu und Dowe sind besorgt um die Lebensgrundlage der Menschen in Vhembe, die durch verschmutztes Wasser, Schmutz und den nachhaltigen negativen Einfluss auf Böden zu einer Gefährdung der Biodiversität und lokaler Tier- und Pflanzenspezien führen kann. Betroffen sind Anwohner*innen, Landwirt*innen und der Tourismus gleichermaßen. Es zeigt sich, dass die Ressource Kohle auch Handlungen blockieren kann, indem sie abgebaut wird. Dann ist es nicht mehr möglich, an der gleichen Stelle Landwirtschaft zu betreiben. Selbst nach einer Rehabilitation wird der Boden, die Flora und die Fauna verändert sein. Im Rückgriff auf Fabians Regel, dass nicht zwei Körper den gleichen Platz besetzen können, bedeutet dies, dass der Bergbau die Landwirtschaft verdrängt. Dies geschieht aus der Sicht von Nduvho, Shandu und Dowe so nachhaltig, dass Mapungubwe seinen Wert als kulturelle Stätte, aber auch als Lebensgrundlage verlieren würde:

> Dowe: Now, to me, I find that, when you do the mining, think about a water. A water it's only the biggest things which can give a life of everythings in Earth. That is why this mining caused sort of kinds like the climate change, the whole world […]. Firstly, the mining, when I say it's a disaster, can caused a disease, a diarrhea, like asthma, like ulcers, women who are pregnant are on a danger life, the water will be acid. You can't drink the Johannesburg water. Because due to the lack of understanding, the nature itself, they cannot mine on a heritage site, it lose a value. There's all the indigenous trees, and remember that number one, we have that butterfly which produces Mopane sausages, or Mopane worms. It's part of our food. Now, all those butterfly will go to the lights there and die […]. And how long the mine will be continued? Does the mining going to take 100 years, or 150 years, it will take only ten years to 15 years, then the coal is finished. What will happen? How are they going to replace all those soil with the, dig them underneath […]. [T]he value of Mapungubwe is going to be losing. The wild animal, we'll heard of going back to Botswana or somewhere in Zimbabwe so that they can hide themselves there. Because if you look at the Mapungubwe, it's dry now. That is why we said, no, the government should not have to renew the license itself. And we are hitten by the people who doesn't know that know-how, how long, now they've got only 170 people working, employed, but South African people are only 70. Can you say that we are creating the job? The rest of the people are coming from outside of South Africa. So what, how can we say that, no, it's going to create a job for everybody?

> Shandu: Now, I am trying to emphasize the point that money is important to a certain extent. Now, should we destroy the environment because of money? Should we? Now, in fact we were surprised when the government gave those fellows the license to mine. We were surprised.
> Dowe: Of course. Everybody was surprised. They didn't go to the community.
> Shandu: They did not come to the communities (Nduvho u.a. 12.08.2013).

Auf nationaler Ebene mobilisiert die Kohle also die verschiedensten Akteur*innen, die interessanterweise häufig gar nicht in der Nähe des MCL ansässig sind. Sie mobilisiert Handlungen, aber auch diskursive Exklusionsmechanismen durch die Expert*innenrunde. So werden die Bona-fide- und traditionellen Communities nur selten als Expert*innen und Diskussionsteilnehmer*innen aktiviert. Da diese aber trotzdem auf einer Deutungshoheit über die Kohle und die Landschaft bestehen, nutzen sie ihre intrinsische Handlungsmacht, um dies durchzusetzen.

8.4 „This committee is like home to us“: die internationale Ebene

Vom 24. Juni bis zum 6. Juli 2012 versammelte sich das UNESCO World Heritage Committee in St. Petersburg zu seiner 36. Sitzung.[102] Südafrika, in jenem Jahr auch Mitglied des Welterbekomitees, nahm mit einer Delegation von 31 Personen teil. Neben Entsandten aus den Ministerien für Umwelt, mineralische Ressourcen, Kunst und Kultur sowie des Limpopo Department of Environment, Economic Development and Tourism nahmen die südafrikanische Botschafterin in Frankreich, Vertreter des National Heritage Council, der South African Heritage Resources Agency, von SANParks und von verschiedenen Beratungsfirmen teil. In der umfangreichen Teilnehmerliste finden sich auch je ein Repräsentant von Anglo American Thermal Coal sowie Coal of Africa Ltd.

Am frühen Nachmittag des 28. Juni 2012 stand der State of Conservation Report des Mapungubwe Cultural Landscape auf dem Plan. Der Programmpunkt mit der Nummer 36COM 7B.48 wurde eingeleitet mit der Vorstellung und den wichtigsten Befunden der Reactive Monitoring Mission, die im Februar 2012 gemeinsam durch Lazare Eloundou (World Heritage Center) und Dag Avango (ICOMOS) durchgeführt worden war. Anschließend eröffnete die Vorsitzende des Kommittees, Eleonora Mitrofanova, die Diskussion. Wer sich beteiligen wollte, musste sein Namensschild gemäß der UNESCO-Gepflogenheiten vertikal aufstellen.

Insgesamt standen neun Paragrafen zur Abstimmung. Die Paragrafen 1 bis 3 sowie 7 bis 9 wurden nicht infrage gestellt. In der Folge entspann sich aber eine über einstündige Diskussion um das Hinzufügen, Streichen oder Umformulieren der zwei Paragrafen 4 und 5. Die ursprüngliche Formulierung zu Paragraf 4 lautete: „[The World Heritage Committee] [c]onsiders that the mining activities as planned,

[102] Eine Aufzeichnung der Sitzung steht im Onlineportal der UNESCO zur Verfügung (UNESCO WHC 2012a).

including a large area of opencast mining, would have a detrimental impact on the setting of the property.“ Dieser Paragraf basierte auf dem Mission Report der Reactive Monitoring Mission. Indien reichte einen Gegenvorschlag ein: „Notes that the mining activities as planned will not have a direct impact on the OUV. The indirect impact will be minimal and can be mitigated as concluded by the HIA.“ Damit waren zwei Pole gesetzt, zwischen denen sich die Diskussion entspann. Zunächst widersprach die Schweiz mit einem Hinweis darauf, dass private Firmen wie CoAL ihren Gewinn maximieren wollen und man zumindest die Verwendung moderner Technologie befürworten solle, um den Einfluss auf den OUV zu minimieren. Estland stimmte der Schweiz zu, die allerdings sofort Gegenwind von Indien bekam: Die Auswahl der Technologie möge man doch den zuständigen Firmen überlassen. Und überhaupt, wenn Südafrika der Meinung sei, dass durch Vele kein Einfluss auf den OUV entstehen würde, dann solle man dem Land Glauben schenken. Die Diskussion um das MCL und Vele beruhe auf einem Missverständnis zwischen den beratenden Organen ICOMOS und World Heritage Center sowie Südafrika. Daraufhin machten eben diese beiden Organe noch einmal deutlich, dass es keineswegs ein Missverständnis sei, sondern dass ihnen keine offiziellen Karten zur Schutzzone um das MCL vorlägen. Damit sei Südafrika seinem Teil aus früheren Beschlüssen der Jahre 2010 und 2011 nicht nachgekommen. Nach Beiträgen von Senegal, Kambodscha, Serbien und Indien darüber, ob das Komitee versuche, eine schleichende Vergrößerung der Welterbelandschaft herbeizuführen, sprach sich Estland dafür aus, den ursprünglichen Paragraf 4 zu löschen. Sowohl die Schweiz als auch Deutschland unterstützten diesen Vorschlag. Dann äußerte sich Südafrika:

> Madam Chair, we always respect this committee because this committee is like home to us, in order to conserve our heritage. Madam Chair, it’s not our intention to waste the time of this committee. At the same time we don’t want to say, this matter suppose not the jurisdiction of this committee, but we respect the committee. Chair, on the issue of buffer zone, the report refers to an envisaged buffer zone, we agree. But where the site, where the mining is, was never the envisaged buffer zone. If you had tell, Madam Chair, or even asked the center or the other reportee (=ICOMOS; CB) to show the map that South Africa submitted during the time of inscription, Madam Chair, during the inscription we submitted three properties that were clearly marked on the map. The site of the mining were never part of that dossier, Madam Chair, the site on the East that we are discussing today. Chair, on the issue of the HIA and impact: beside the HIA, which says there will be minimal impact, which took six months, and not three days, and also we did other studies: Tourism Impact Study, Social Impact Study, Biodiversity Impact Study, we did all of those. They are telling the same story. Because we respect science in South Africa, we will say, evidence-based science. We will be basing all our decisions on that science as we spent resources to do all those

> impact assessments I studied. Chair, we can say a lot, but I would like to leave it here. Thank you very much (UNESCO WHC 2012a; 1: 25: 38-1: 27: 52).

Die Schweiz schlägt einen Kompromiss für Paragraf 4 vor: „Requests the State Party to submit the relevant documents to clarify the delineation of the property and its buffer zone.“ Malaysia, Russland und Indien sprechen sich dagegen aus, Senegal und Serbien dafür. Estland möchte die Angelegenheit vertagen, bis das Kartenmaterial vorliegt. Die Vorsitzende stellt die zwei zu diesem Zeitpunkt vorhandenen Vorschläge zum ursprünglichen Paragraf 4 vor: diesen entweder durch die indische oder durch die Schweizer Formulierung zu ersetzen. Südafrika weist noch einmal darauf hin, dass die Karten zusammen mit dem Nominierungsdossier 2003 eingereicht worden seien. Deswegen sei es nicht notwendig, eine Entscheidung über den Paragrafen zu vertagen. Die Vorsitzende blickt genervt und gibt mit einem Kopfschütteln an ICOMOS ab. Deren Vertreterin macht noch einmal deutlich, dass aus Sicht von ICOMOS nur Kartenmaterial zur Welterbestätte selbst eingereicht wurde, nicht aber zur Schutzzone. Daraufhin erklärt die Vorsitzende die Formulierung der Schweiz als dem aktuellen Kenntnisstand entsprechend. Mexiko und Senegal unterstützen die Schweiz. Die Vorsitzende schlägt als dritte Option für den Paragrafen 4 vor, diesen inklusive der Schweizer Änderung zu streichen. Indien betont, dass sich Südafrika sicher sei, das Kartenmaterial eingereicht zu haben. Ein kleines Rätsel bezüglich dessen Verbleib ergebe sich durch die Aussage von ICOMOS, diese Karten nicht zu kennen. Zudem könne man die Last der Entscheidung, ob der Bergbau den OUV beeinflusse, nicht beim Vertragsstaat abladen. Weder Südafrika noch das HIA bestätigen einen Einfluss auf das Welterbe; dies sei eine Annahme, die auf inadäquaten Informationen basiere. Somit sei die Annahme „unfair“ und „one-sided“.

Die Vorsitzende schlägt vor, nun den Schweizer Vorschlag als Paragraf 4 anzunehmen und den alten Paragrafen zu löschen. Nachdem dies geschehen ist, schreitet sie vor zu Paragraf 5, der wiederum durch einen Vorschlag von Indien ersetzt werden soll. Der Vorschlag lautet: „[The World Heritage Committee] [a]cknowledges that the Vele mine is not located in an area envisaged or proposed as a buffer zone at the time of inscription.“ Dagegen stellt sich ICOMOS, da man ja immer noch keine Karten zur Schutzzone habe. Anschließend dreht sich die Diskussion um die Frage, ob man Empfehlungen zu Fördertechnologien geben kann. Das sehr streitlustige Indien ist der Meinung, dass das WHC nicht dafür qualifiziert sei und seine Entscheidungen auch nicht auf Grundlage des Berichts einer Mission abliefern sollte, die „vielleicht“ mit Experten gesprochen habe. An dieser Stelle seufzt die Vorsitzende und präsentiert ihre eigene Meinung, dass man nämlich sehr wohl in der Lage dazu sei. Deutschland gibt einen neuen Formulierungsvorschlag für Paragraf 5 ab: „Requests the State Party to consider whether alternative technical instruments are available for the mining“ – sprich: um unter Tage zu fördern. Die Vorsitzende fragt die Runde, ob es noch Sinn habe, weiterzudiskutieren. Estland präsentiert, unter Stimmengemurmel im Saal, einen weiteren Alternativvorschlag: „Requests the State Party to ensure that any mining activities do not affect the Outstanding Universal

Value of the property.“ Die Vorsitzende schlägt aufgrund der festgefahrenen Situation Arbeit in Kleingruppen vor. Indien, Deutschland, die Schweiz und Kolumbien sollen einen Vorschlag für Paragraf 5 verfassen und diesen anschließend als Konsens präsentieren, damit man nun endlich zu den nächsten Punkten auf der Tagesordnung kommen könne. Senegal schließt sich freiwillig der Arbeitsgruppe an.

Nach einer Viertelstunde sind die Mitglieder der Arbeitsgruppe zurück im Saal. Auf die Frage der Vorsitzenden, ob man zu einer Einigung gekommen sei, antwortet Indien: „The drafting group finished the chair … the work …“ Er erntet Lachen im Saal, liegt mit seinem Versprecher aber vermutlich auch nahe bei der Wahrheit. Der Schweizer Delegierte soll den Vorschlag vorstellen, befindet sich aber gerade auf der Toilette. Indien: „Oh, we finished with him, also?“. Etwa zehn Minuten später soll der neue Vorschlag präsentiert werden, jedoch meldet sich nun Deutschland. Die Vorsitzende reagiert ungehalten: „What?“ Deutschland merkt an, dass einige Kollegen nun außerhalb des Raumes seien, diese kommen aber in dem Moment wieder, so dass die Schweiz nun, nach einer Entschuldigung für die Verzögerung, den Vorschlag vorstellen kann. Man spricht sich für die Übernahme der estnischen Formulierung aus. Endlich kann neben dem neuen Paragrafen 5 auch der Rest des Beschlusses angenommen werden. Zum Schluss macht Deutschland noch darauf aufmerksam, dass man bei zukünftigen Nominierungen eindeutiges Kartenmaterial verwenden solle. Insgesamt hat das WHC bis zu diesem Zeitpunkt etwa eine Stunde und 20 Minuten über den Beschluss zu Mapungubwe diskutiert (vgl. UNESCO WHC 2012a).

Anhand der hier ausführlich beschriebenen Sitzung des WHC, die als Online-Video vorliegt, lässt sich die Bewegung der Ressource Kohle von der lokalen über die nationale auf die internationale Ebene ablesen. Als Rohstoff und gehandeltes Gut hält die materielle Kohle ebenso Einzug auf der internationalen Ebene wie auch ihre immateriellen Eigenschaften. Die Förderung dieses Bodenschatzes mobilisiert Diskurse, Allianzen und Handlungen.

Jukka Jokilehto schreibt von einem Anstieg des Interesses an Sitzungen des Welterbekomitees, die er auf eine größere politische Bedeutung der Entscheidungen zurückführt (vgl. Jokilehto 2011: 66). Er beobachtet auch einen Anstieg an abgelehnten ICOMOS-Empfehlungen, wie es beim Mapungubwe Cultural Landscape der Fall war. Dies führt er ebenfalls auf wachsenden Druck durch die Mitgliedsstaaten zurück, die einen Vorteil aus der ressourcenintensiven Bewerbung ziehen wollen (vgl. ebd.: 68). Von großem Interesse sind in solchen Aushandlungsprozessen auch die (temporären) Allianzen der Mitglieder des WHC. Strategische Verbindungen gewinnen innerhalb des WHC zunehmend an Gewicht (vgl. Meskell 2013: 486). Eine deutliche Allianz war in diesem Abschnitt der 36. Sitzung zwischen Südafrika und Indien zu beobachten. Eine solche Verbindung ist nicht nur eine (kultur) politische, sie fordert auch die Arbeit von Wissenschaftlern und Experten heraus. Die Experten von ICOMOS und World Heritage Center haben sich historisch eher

als Gutachter denn als Kollaborateure der Länder etabliert, so dass ein „conflict of interest“ empfunden wird (vgl. ebd.: 488).

Die Herausforderung der Experten von ICOMOS und World Heritage Center trat besonders deutlich in zwei Statements von Indien und Südafrika hervor. So sagte Indien:

> As far as the State Party (= Südafrika; CB) is concerned, they are fairly clear as to what the property is, they feel they've submitted the maps, which is a good thing. ICOMOS seems to not know about the maps, so it's a little bit of a puzzle as to where they went (UNESCO WHC 2012a; 1: 44:07-1: 44: 31).

Südafrika bringt davor die Anmerkung, man habe selbst wissenschaftliche Gutachten erstellen lassen und lege großen Wert auf Wissenschaftlichkeit. Beide Statements implizieren einen Angriff auf die Autonomie Südafrikas und mangelndes Vertrauen der UNESCO in die Gutachten. Indien macht mehrfach in der Diskussion um Mapungubwe seinen Standpunkt deutlich, das Komitee sei in Bezug auf eine Empfehlung für technologische Instrumente nicht qualifiziert, dies sei vielmehr eine Angelegenheit der souverän agierenden Nationalstaaten sowie die in diesen fördernden Unternehmen.

Zwei postkoloniale Staaten des Globalen Südens schließen sich hier zusammen gegen eine häufig als eurozentrisch kritisierte Institution. Damit wird die Hegemonie der europäischen/westlichen Länder in UNESCO und ICOMOS und damit ultimativ auch der AHD herausgefordert. Die Generaldirektorin Irina Bokova wies in ihrer Eröffnungsrede auf die Problematiken hin, der die UNESCO, neben der unmittelbaren Bedrohung für Welterbe, zu begegnen habe:

Sie adressiert einmal die Regularien, deren striktere Befolgung sie befürwortet, sowie die (mangelnde) Zusammenarbeit zwischen beratenden Organen und Mitgliedsstaaten. Dies beinhaltet sicherlich auch, dass Empfehlungen von ICOMOS nicht einfach ignoriert werden sollen. Nach Bokova liegt in einer Kooperation der Schlüssel, um die Glaubwürdigkeit der UNESCO und damit auch der Welterbeliste wiederzuerlangen (vgl. Bokova 2012: 2f.).

In internationalen Verhandlungen (re)präsentieren die anwesenden Akteur*innen den Standpunkt ihrer jeweiligen Regierung. Dieser wiederum kann fußen auf der Arbeit von zivilgesellschaftlichen Initiativen, Wissenschaftler*innen und/oder „Expert*innen“. Der Einfluss dieser „external actors“ muss bei der Analyse von Verhandlungen mitgedacht werden, auch wenn sie selber nicht physisch anwesend sind (vgl. Groth 2012: 41). Als Südafrika im UNESCO WHC 2012 von der Bedeutung evidenzbasierter Wissenschaft spricht, werden die Stimmen der eigenen Expert*innen diskursiv in den Verhandlungssaal gebracht.

Ein besonderer (Expert*innen)Konflikt entspannt sich zwischen ICOMOS und Südafrika. Das Heritage Impact Assessment, so konstatiert ICOMOS, genüge trotz einer anders lautenden Angabe nicht der von ICOMOS vorgeschlagenen Methodologie. Der Zusammenhang zwischen dem kulturellen Erbe an Vele und dem an Mapungubwe sei nicht hergestellt worden. Die im HIA vorgeschlagene Vorgehens-

weise, archäologische Funde zu dokumentieren, bevor man sie durch Bergbauarbeiten zerstöre, sei in keinster Weise eine adäquate Schutzmaßnahme (vgl. UNESCO WHC 2012b).

Südafrika argumentiert, dass man alle möglichen Gutachten in Auftrag gegeben habe, die alle zu demselben Ergebnis gekommen seien: dass der Vele-Tagebau keinen Einfluss auf das MCL habe. Ein solches Gutachten ist ein Heritage Impact Assessment, welches in seiner neuesten Version aus dem Jahr 2012 stammt und von bekannten Mapungubwe- und Eisenzeitexpert*innen wie Shadreck Chirikure und Innocent Pikirayi beaufsichtigt und durchgeführt wurde. Während einer archäologischen Begehung des Geländes der Vele-Colliery wurden 36 archäologische Funde und Stätten identifiziert, deren Bedeutung von „zu vernachlässigen“ bis „hoch“ klassifiziert wurde. Entsprechend der Bedeutung wurden Maßnahmen zur Bewahrung empfohlen, welche wiederum von „Erforschung“ bis zu „Bergung und Forschung“ reichen. Ebenfalls wurden für die Funde und Stätten Bedrohungen festgestellt. Beispielsweise Stätte 12: Es wurde eine „Large K2/Mapungubwe site about 200 meters in radius with house/grain bin foundations and middens“ entdeckt, deren Bedeutung als mittel eingestuft wurde. Hier wurde eine Bergungsmaßnahme in Verbindung mit archäologischer Forschung gefordert, da die Stätte teils durch einen Wirtschaftsweg kompromittiert wurde (vgl. Pikirayi u.a. 2012: 61). Zeugnisse einer Besiedlung jüngeren Datums wiederum sind elf „recent burials“ mit hoher Bedeutung. Diese liegen im vorgesehenen Gelände des Untertagebaus und sollen nach Konsultation der Verwandten verlegt werden (Stätte 3; vgl. ebd.: 60).

Während der Sitzung des UNESCO WHC 2012 stellte die Vertreterin von ICOMOS fest, dass das HIA nicht den Maßstäben von ICOMOS entspräche und man eine Dokumentation mit anschließender Zerstörung der archäologischen Funde nicht für eine angemessene Konservierungsmaßnahme halte (vgl. UNESCO WHC 2012a). Diese Kritik kam, obwohl das HIA von südafrikanischen und simbabwischen Experten – Chirikure ist Archäologiedozent an der Universität Kapstadt, Pikirayi ist Archäologieprofessor an der Universität Pretoria – durchgeführt wurde.

Kurios ist, dass sich Südafrika hier auf der Sitzung einer global agierenden Organisation, die sich dem Schutz von Kultur und Natur verschrieben hat, so vehement für einen (damals ausschließlich) über Tage stattfindenden Kohlebergbau ausspricht. So versucht das Land, die Deutungshoheit über die ablaufenden Prozesse an Vele und Mapungubwe zu behalten. Keine Sekunde lang räumt Südafrika ein, dass der Bergbau doch einen Einfluss auf das MCL haben könnte. Warum aber dieses Herunterspielen? Zieht man noch andere Elemente der Assemblage in die Analyse mit ein, so wird deutlich, dass es in dieser Diskussion nicht „nur“ um das Mapungubwe Cultural Landscape geht. Von mehreren Akteur*innen wurde die Befürchtung geäußert, dass es weitere Bergwerke in der Nähe des MCL geben könnte; zeitweise stand sogar der Bau eines Kraftwerks im Raum. Die Verhandlung um Vele war vielleicht nur eine Stellvertreterdiskussion für weitere Bergbauprojekte. Solange diese

Projekte kein Welt- oder Naturerbe betreffen, genießt Südafrika Autonomität in der Entwicklung. Aber selbst wenn, wie im Falle von Mapungubwe, Welterbe betroffen ist, fehlen der UNESCO die nötigen völkerrechtlichen Instrumente, um Bergbau zu unterbinden. Die UNESCO kann Empfehlungen geben oder Stätten von der Welterbeliste streichen, sie kann aber nicht in Regierungsgeschäfte eingreifen.

Konsequenterweise versuchte in der 36. Sitzung des UNESCO WHC dann Indien, die Thematik wieder auf die nationale südafrikanische Ebene zurückzubringen: Die Frage nach der Regulierung der Fördertechnologie unterliege der Kompetenz des Nationalstaates Südafrika und der ausführenden Firma, in diesem Falle CoAL. Der neu beschlossene Paragraf 5 unterstreicht die Handlungsohnmacht der UNESCO in seiner Natur als Kompromiss zwischen den beiden diskursiven Polen „Bedrohung des Welterbes“ und „keine feststellbare Bedrohung“.

Südafrika zeigte auf der 36. Sitzung des UNESCO WHC keinen politischen Willen, sich auf die Bedingungen von ICOMOS und UNESCO einzulassen, trotz vielfach betontem „Respekt“ vor dem Komitee. Man zog stattdessen eine Blockadehaltung vor, die sich schon seit dem Jahr 2010 abzeichnete und sich bis ins Jahr 2013 zog. Dies betraf fehlende Managementpläne, das mehrfach erwähnte Kartenmaterial sowie industrielle Entwicklung in der Nähe der Welterbestätte. Zudem hat Südafrika es verpasst, in einer internationalen Arena ein Beispiel für vorbildlichen Umgang mit Welterbe und Bergbau abzuliefern. In Afrika waren 2011 neun Naturerbestätten und Kulturlandschaften durch Bergbauprojekte bedroht.[103] Südafrika kann aufgrund der vorhandenen wirtschaftlichen Ressourcen eine Vorreiterrolle in der Integration von Bergbau, Entwicklung und Kulturerbe einnehmen (vgl. Breen 2007).

Auch wenn man als unbeteiligter Beobachter der Diskussion um Mapungubwe einen anderen Eindruck bezüglich der Kooperationsbereitschaft Südafrikas gewonnen hat, betitelte das DEA am 29.06.2012 eine Pressemitteilung mit: „South Africa retains its credibility in the conservation of its world heritage site“ und führt aus: „South Africa remains committed working with the World Heritage Committee in ensuring effective implementation of the Convention“ (DEA 2012). So wird der Diskurs um Kohleabbau an Vele von der internationalen wieder auf die nationale Ebene geholt. Ausgerichtet wird er zu diesem Zweck entlang der Linie von Kulturerbebewahrung, ergo: der Inwertsetzung des eigenen kulturellen Erbes. Der durch die Verhandlungen bei der UNESCO vorgegebene Duktus bleibt auch auf nationaler Erbe erhalten, dass nämlich von südafrikanischer Seite alles dafür getan wird, um das Erbe zu schützen, aber auch die wirtschaftliche Entwicklung voranzutreiben, insofern kein Kulturerbe gefährdet wird. Damit zeigt die wirtschaftliche und diskursive Allianz aus CoAL, COMSA und südafrikanischer Regierung Wirkung bis auf die internationale Ebene der UNESCO. Was im Prinzip dort verteidigt wurde, war die Autonomie Südafrikas in Bezug auf Entscheidungen über das Weltkulturerbe und dieses betreffende Schutzmaßnahmen. Es ging um die Autonomie Südafrikas,

[103] Vgl. Pervan/Thomson 2011.

zu entscheiden, welche Fördertechnologien und instrumente eingesetzt werden dürfen. Und vielleicht ging es auch ein wenig darum, sich vom Globalen Norden zu emanzipieren und sich als starker Staat, als Global Player zu präsentieren.

Der Kohle-Tagebau auf der Vele Colliery mobilisierte Akteur*innen, Aktanten und diskursive Elemente auf verschiedenen Ebenen, von denen ich hier drei herausgegriffen habe. An diesen ließ sich zeigen, wie die materiellen und die immateriellen Komponenten der Assemblage Kohle über die verschiedenen Schichten wandern. Bei diesen Wanderungen wurde die scheinbare Binarität von „Heritage and Development" gestreift, besonders wenn es um Inwertsetzungen und Praxen von Erben ging. In Kapitel 10 wird diese Gegenüberstellung von Kulturerbe und Entwicklung aufgelöst. Für ein umfassendes Bild müssen wir jedoch auch dem Element Kulturerbe auf seinem Weg über verschiedene Ebenen folgen.

9. Following the Heritage

Auf dem Mapungubwe Hill in der heißen Sonne, wenn es scheint, als wäre die Zeit stehengeblieben und Beweise für menschliches Leben weit entfernt, kann man die Kontroverse um die Nutzung der Landschaft leicht vergessen. Doch wird klar, dass eine solche Kontroverse nur dann überhaupt entstehen kann, wenn Menschen einen Bezug zu diesem Ort haben, ihn mit Bedeutung belegen und ihre Identität aus ihm speisen – oder die Ortserfahrung kommodifizieren und verkaufen. Die Frage danach, wie Weltkulturerbe als Ressource verstanden werden kann, erinnerte mich an eine Begegnung (s. Abb. 5).

August 2013. Lutendo steht auf dem Mapungubwe Hill und blickt missbilligend in den dunkelgrauen Himmel. Ich frage ihn, ob es ein Gewitter geben wird, aber ich deute die Zeichen falsch. Lutendo verneint und erklärt, dass die graue Farbe durch Staub und Dreck aus den Kraftwerken in Limpopo und Mpumalanga entsteht. Sogar Smog aus Johannesburg würde bis hier hochziehen.

Lutendo war früher Lehrer. Dann assistierte er Archäolog*innen in einem anderen südafrikanischen Nationalpark, bevor er nach Mapungubwe kam. Er ist Venda und mit einer Großmutter aufgewachsen, die Traditional Healer war. Lutendo erzählt mir von den Werkzeugen, die seine Großmutter benutzt hat: Eisenhacken und Tontöpfe wie die aus Mapungubwe, die man von den Ausgrabungen kennt. Er ist aufgewachsen in einer Gesellschaft, in der alles so naturbelassen wie möglich sein sollte und in der der Chief Lebensmittel wie Marulanüsse und Mopanewürmer an



Abb. 5: Auf dem Weg zum Mapungubwe Hill mit Lutendo

die Mitglieder der Gemeinschaft verteilt hat. Der Chief hat kontrolliert, wann was geerntet werden durfte. Heute sei das anders, sagt Lutendo, jeder nähme sich, was er wolle.

Auch in Mapungubwe haben die Menschen auf die Verteilung von Vorräten geachtet, erzählt Lutendo. Früher gab es am Fuße des Mapungubwe Hill zudem einen kleinen Zufluss des Limpopo, der die Gegend bewässerte. Heute ziehen die umliegenden Farmen so viel Wasser aus dem Fluss, dass dieser im Winter monatelang trocken ist. Das wiederum führt dazu, dass das Flussbett bei Starkregen nicht alles Wasser auf einmal aufnehmen kann. Im Januar 2013 traf das MCL und die angrenzende Farm Weipe nach tagelangem Regen eine Flut, die Straßen überspülte und eine Brücke zum Einsturz brachte. Bekannte von Lutendo befanden sich in ihrem Auto auf der Brücke, als diese einstürzte. Alle drei sind tot.[104] Er wird wütend, als er davon erzählt, weil die Brücke trotz Einsturzgefahr nie ausgebessert worden war. Lutendo nennt die südafrikanische Regierung unter anderem deswegen unfä-

[104] Auf der Homepage von SANParks gibt es eine Fotogalerie, in der man die Auswirkungen der Flut sehen kann; vgl. SANParks 2013.

hig und korrupt.[105] Wenn man mit dem Auto nach Mapungubwe will, muss man nun ganz langsam durch eine benachbarte Farm fahren, damit die Baumwoll- und Tomatenpflanzen keinen Schaden nehmen.

Im Jahr 2013 ist der Vele-Tagebau bei SANParks längst Chefsache, nur das oberste Management beantwortet noch Fragen dazu. Lutendos Bitterkeit und das Marketingnarrativ vom identitätsstiftenden, paradiesischen MCL passen auf den ersten Blick nur schwer zusammen. Doch merkt man, dass Lutendo Mapungubwe und die Natur am Herzen liegen, was seine Wut auf die Politik und Bergbauunternehmen genauso wie sein Unverständnis für das aus seiner Sicht rücksichtslose, wenig nachhaltige Verhalten seiner Mitmenschen erklären könnte. Er arbeitet und lebt an der Schnittstelle zwischen der heutigen und einer vergangenen Zeit, die noch in archäologischen Fundstücken und Erzählungen weiterlebt, zwischen Natur und industrialisierter Welt. Mapungubwe mit seinen Mythen gehört zu Lutendos Identität als Venda. Für ihn ist es keine Frage, dass alle archäologischen Funde aus dem MCL auch wieder dorthin zurück gehören und in situ bewahrt, anstatt in einem Museum im fernen Pretoria ausgestellt zu werden.

Lutendo beschreibt die Gründe, wegen derer Touristen das MCL besuchen: die Stille, die wenigen anderen Menschen und die Wildtiere. Die Besucher*innen kommen aufgrund der scheinbaren Unberührtheit der Natur hierher, aber für das geschulte Auge sind die Spuren, die die Besiedlung und Nutzung durch Menschen hier hinterlassen wurden, durchaus sichtbar. Selbst die Siedlungen aus der Zeit des Königreiches haben noch Auswirkungen auf die heutige Landschaft. Im Laufe der Zeiten haben sich viele hier eingeschrieben, von den ersten Bewohner*innen des Hügels über die nomadischen Gruppen, die hier entlangzogen, bis zu den ersten Archäolog*innen und der Militärbasis. Dass sich nun aber ein Kohletagebau einreiht, ist aus Lutendos Sicht – so viel gibt er dann doch preis – eine negative Entwicklung. Hierbei steht für ihn vor allem die Schädigung der sensiblen Umwelt im Vordergrund. So wirft Lutendo vor dem Abstieg vom Mapungubwe Hill einen weiteren Blick in den dunkelgrauen Himmel über Limpopo und sagt: „Everything we do in our lives is just damaging the environment."

9.1 Kulturerbemanagement im postkolonialen Kontext

Wenn Heritage im Prinzip ein sozialromantisches Konstrukt ist, dann sind Südafrikaner*innen Meister*innen darin, dieses zu bauen. Neben Heritage Gardens, Heritage Houses oder dem Nationalfeiertag Heritage Day gibt es auch noch kulinarisches Erbe wie Heritage Pies zu entdecken.[106] Dies erinnert sehr an die von Robert Hewison (1987) beschriebene Heritage Industry, deutet aber meines Erachtens nach

[105] Zum Zeitpunkt, als diese Arbeit verfasst wurde, gab es noch keine neue Brücke (Stand: Juli 2016).

[106] Bei den mit dem Heritage-Label versehenen Lebensmitteln und Orten handelt es sich interessanterweise häufig um solche, die aus der britischen Tradition stammen.

stärker auf eine in Südafrika omnipräsente Frage hin, nämlich die nach Identität. Ist diese eine geteilte, übergreifend südafrikanische im Sinne der Rainbow Nation oder eher eng mit der Zugehörigkeit zu ethnischen Gruppen verbunden? Es ist nicht im Sinne dieser Arbeit, diese Frage abschließend zu beantworten, sondern eher aufzuzeigen, dass Identität konstruiert und fluide ist – eine Assemblage im wahrsten Sinne des Wortes. Teil der Identitätsassemblage sind auch immer kulturelle Praxen und Kulturgüter, um die sich Bewahrungsdiskurse entspannen. In Südafrika kommt die Besonderheit hinzu, dass das praktizierte Kulturerbemanagement noch stark durch die Kolonialzeit mit ihren besonderen westlichen Vorstellungen von Kulturgüterschutz geprägt ist. Mittlerweile werden Stimmen laut, die einen südafrikanischen Umgang mit dem eigenen Erbe fordern. Dabei bezieht sich Kulturerbemanagement nicht ausschließlich auf die Bewahrung, Restaurierung und Konservierung von Heritage, sondern auch auf dessen Vermarktung.

Nationalstaaten spielen eine wichtige Rolle in der Wertzuschreibung an Kulturgüter. Als „imagined communities" (Anderson 2003) konstruieren sich Nationalstaaten selbst. Damit dieser Prozess erfolgreich ist, werden Kulturgüter und Geschichte eingebunden, um bestimmte Narrative und eine nationale Identität zu erzeugen. Auch Mapungubwe wird der Status eines kulturellen Erbes von nationaler Bedeutung zugesprochen; es wird gar „nationale Ikone" (vgl. Abschnitt 9.3.2) genannt. Damit ist es als Teil in die Identität Südafrikas als Rainbow Nation eingewoben. Zu der nationalen Bedeutung kommt die internationale Bedeutung durch die Zuschreibung eines OUV und die Aufnahme in den Welterbekanon. So sollte der südafrikanische Staat ein besonderes Interesse an der Erhaltung Mapungubwes haben, da es ein konstituierendes Element der Identität, der Selbstwahrnehmung und der Legitimität Südafrikas ist. Ferner trägt Kulturerbemanagement zu Südafrikas Image in der Welt bei: „The nation-state's presentation of its past is not only designed to convey notions of heritage to its own citizens, but also to visitors who wish to learn about or question the historical legitimacy of the nation" (Porter 2010: 370).

Die Bewahrung von Kultur im Kontext von Welterbe ist ökonomisch gesehen unter anderem deswegen von Nutzen, weil kulturelle Artefakte und traditionelle Praxen Tourist*innen anziehen. Museen nehmen im Konsum von Kultur eine Schlüsselfunktion ein, indem sie eine autorisierte Version der Vergangenheit zeigen (vgl. McIntosh/Prentice 1999: 590). Wiederum zeigt der AHD sein Gesicht: Dinge, die hier ausgestellt werden, sind besonders inwertgesetzt und aufgrund bestimmter Qualitäten ausgewählt. Mithilfe der Dinge wird ein Narrativ über eine bestimmte Zeit gestrickt, das geneigte Besucher*innen konsumieren können. Dabei beschränkt sich der Nutzen nicht nur auf das Vergnügen, das Konsument*innen empfinden. Museen haben neben einem Bildungsanspruch noch die Aufgabe, Kulturgüter zu bewahren. Besucher*innen wiederum nutzen dem Museum insofern, als sie Eintrittsgelder oder Spenden zahlen. Diese werden zum Erhalt, zur Restauration und zum Ausbau der Kollektion genauso wie für Bildungsarbeit genutzt.

Kulturbewahrung wird vor allem von den ohnehin konservatorisch ausgerichteten Akteur*innen als Nutzen empfunden. Dies sind beispielsweise die Archäolog*innen oder Museumsleiterin Tina. Ihrer Wahrnehmung nach liegt der Nutzen darin, dass die Artefakte Mapungubwes die letzten Hinweisgeber über die Vergangenheit sind und deshalb wie ein Sichtfenster in diese fungieren. Der Selbstzweck der UNESCO ist es, wenn schon nicht alles, dann möglichst ikonisches kulturelles Erbe vor der Vernichtung zu bewahren. Auch wenn Heritage als nichterneuerbare Ressource stilisiert wird, die vor Übernutzung und Zerstörung geschützt werden muss, stellt sich anlässlich eines alljährlich größer werdenden Kanons die Frage nach einem Zuviel an Welterbe (vgl. Bendix 2009a: 190; Bendix 2015: 193).

Lowenthal kritisiert das inflationäre Auftauchen von vermeintlich schutzwürdigen Gegenständen und Traditionen sowie das Streben nach Besitz von Heritage: „To possess the tangible (and today the intangible) corpus of heritage is a sine qua non of collective identity and well-being, as vital a nutriment as food and drink“ (Lowenthal 2005: 395). Kulturgüter zu besitzen scheint ein stabilisierendes Element einer fragilen Identitätskonstruktion und der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zu sein, deren kollektive Identität man teilt. In Südafrika, einem Land, das noch in der Formung seiner Identität(en) inbegriffen ist (vgl. Unterkapitel 3.3), taucht Heritage wie ein Ausrufezeichen an allen möglichen Stellen auf, als müsste man sich dauernd klarmachen, was das Land auszeichnet. Googelt man „Heritage South Africa“, so finden sich unter den ersten Ergebnissen Zulu-Tänzerinnen, der Heritage Month, der Heritage Day, die Union Buildings in Pretoria, die Cradle of Humankind World Heritage Site sowie eine Anzeige für regional produziertes Essen („lokal is lekker“). Das kulturelle Erbe des Landes ist so divers, dass es schwer vorstellbar erscheint, die Essenz Südafrikas in der handverlesenen Auswahl der acht Welterbestätten zu finden. Dies erscheint beinahe wie eine unzureichende Reduktion. Auf der anderen Seite wird das Welterbe des Landes dazu genutzt, sich international kultur- und naturhistorisch zu positionieren.

Nicht alle Kulturgüter werden in diesem Prozess romantisiert und nostalgisch verklärt, wie Robert Hewison in „Heritage Industry“ für englische Landhäuser exemplarisch darstellt. Sogenannte „dissonant heritage“ oder „dark heritage“ sind Beispiele gegen einen naiven Umgang mit Kulturerbe. Beide verweisen auf eine Vergangenheit, die der Konsument ablehnt oder die negative Gefühle bei ihm hervorrufen. Gleichzeitig wird aber deutlich, dass unterschiedliche Akteur*innen Kulturerbe unterschiedlich interpretieren, wodurch Dissonanz zwischen den Deutungen entsteht. Zu verstehen, wie diese Dissonanzen hervorgerufen werden, ist Aufgabe des Kulturerbemanagements (vgl. Tunbridge/Ashworth 1996; Smith 2006: 80). „Dissonant heritage“ ist eigentlich ein Paradoxon, da Heritage dem AHD entsprechend eine friedensstiftende Funktion hat. Da aber Gesellschaften nicht in sich homogen sind, sondern sich in ständigen Aushandlungsprozessen befinden, tragen Kulturerbeobjekte auch nicht für alle Mitglieder der Gesellschaften die gleiche Bedeutung. Hierdurch entstehen Dissonanzen, wobei dissonantes Kulturerbe nicht als

das „schlechte" Gegenstück zu scheinbar konfliktfreiem Heritage verstanden werden soll (vgl. Smith/Waterton 2009).

Unabhängig von Dissonanzen hat das Anwachsen der „Heritage Industry" dazu geführt, dass sich Personen stärker mit ihrer Vergangenheit auseinandersetzen wollen (vgl. Waterton/Smith 2010: 1). Dies kann die verschiedensten Ausprägungen haben, beinhaltet aber gerade für westliche Tourist*innen immer wieder den Aspekt des „Wo kommen wir eigentlich her?" (McIntosh/Prentice 1999: 590). Eine Antwort darauf wird durch touristische Besichtigung gesucht:

> At a deeper level, commodification of pastness can be interpreted as marking needs for identity, and the finding of the true self through the appreciation of pastness. […] It is not just what is recalled, but through visitation of places with associations of pastness, the creation and reaffirmation of identity is enabled. Identities are thereby created through amassing insights into what is associated with the emergence of a culture, and appropriating these insights is pertinent to the consumer's own understanding of his or her place in time and space (ebd.: 590).

Für die „Heritage Industry" spielt es also eine große Rolle, Kultur zu bewahren, um eine (ökonomische) Daseinsberechtigung zu haben. Sie fußt darauf, dass Personen Kultur konsumieren wollen, entweder um sich zugehörig zu fühlen oder um sich von anderen Kulturen abzugrenzen. Auf dieses Bedürfnis ist das Narrativ von Mapungubwe als Quelle der Identität zugeschnitten. SANParks offeriert einen Ort der Besinnlichkeit mitten in Afrika, an dem man zu sich selbst finden kann. Das Othering des „Exotischen" und das Ablehnen bestimmter Interpretationen zu Kulturerbe führt über einen Umweg wieder zu einer Zugehörigkeit zu einer gleich denkenden und handelnden Gruppe: Ich, der*die westliche Tourist*in unter westlichen Tourist*innen. Hierdurch wird soziales Kapital generiert.

Cultural Resources Management (CRM) ist ein Schirmbegriff für das Verwalten von Kunst und Kulturerbe und beinhaltet das Cultural Heritage Management (CHM), welches im Deutschen am besten mit Denkmalschutz übersetzt werden kann. Laurajane Smith stellt dar, dass die Ursprünge des CRM der 1960er- und 1970er-Jahre in der amerikanischen und australischen Archäologie liegen. Aus der gefühlten Notwendigkeit, archäologische Ressourcen vor lokalen und indigenen Communities (den „Anderen") genauso wie vor Entwicklung und Raub zu schützen, entstand diese Schutzform. Interessant ist, dass in Australien seit den frühen 1990er-Jahren Cultural Heritage Management verwendet wird, da der Terminus der „Ressource" impliziert, dass diese für eine breite Masse zugänglich sei, während „Heritage" eher der Tatsache Rechnung trägt, dass bestimmte Gruppen eine spezielle Beziehung zu Objekten oder Stätten haben (vgl. Smith 2004: 6).

Auch in Südafrika spricht man von Heritage Management, welches den europäischen und nordamerikanischen Konventionen entstammt, die seit der Industrialisierung den Denkmalschutz bestimmen. In der Kolonialzeit wurde das Kulturerbemanagement mit seiner höchsten Prämisse, der Konservierung von Kulturerbe, in

Südafrika eingeführt. Wie in anderen angloafrikanischen Kolonien verfolgte die Bewahrung von Kulturerbe konservative Linien und stand in der Entwicklung hinter moderneren Formen zurück, besonders den „Errungenschaften" der europäischen Siedler- und Kolonialzeit (vgl. Hall 2005: 36). Sehr kritisch stehen Webber Ndoro und Gilbert Pwiti dieser Form gegenüber, die sie „by-product of colonialism" nennen (2001: 21). Gemeinsam mit einer spezifisch westlich geprägten Form der Kulturerbebewahrung kam es zu einer Verwissenschaftlichung des Umgangs mit den Stätten und Orten. Wo vorher durch Tabuisierung oder exklusive Zugangsrechte das Kulturerbe der lokalen Communities geschützt war, wurden die Stätten nun zu Orten des wissenschaftlichen Interesses und damit einem größeren Publikum zugänglich. Hierdurch werden aber die Orte entheiligt; es kommt zu einem Verlust des Interesses der lokalen Bevölkerung an ihrem kulturellen Erbe (vgl. ebd.: 23).

Ähnliches lässt sich für Mapungubwe feststellen – durch orale Tradition und gesellschaftliche Konventionen war der Hügel vor seiner „Wiederentdeckung" geschützt: Nur befähigte Personen durften den Hügel besteigen, der laut Mythen mit einem Fluch belegt ist. Diesen hatte bereits J.C.O. van Graan 1933 in seinem ersten Brief an Leo Fouché erwähnt. Nach der „Wiederentdeckung" wurde der Mapungubwe Hill zu einer archäologischen Forschungsstätte. Ndafara, der eine Kulturerbe-NGO in Südafrika leitet, kritisiert, dass genau diese wissenschaftlichen Arbeiten irreparable Schäden hinterlassen haben:

> So even though we might be able to stop CoAL, we might be able to stop Venetia mine from mining, what I'm saying is unless our archaeologists in South Africa begin to embrace conservation principles in their work, right, I still think that there's a bigger danger there than we actually … I mean they are doing a good job in giving us information about Mapungubwe, but what I'm saying is […] you know, you get these deep things, dirty excavations, no backfilling, nothing. Erosion is taking place, information is going. So what I'm also saying is, I think, in as much as we have been trying to make sure that these mining companies comply with certain regulations, I also think that archaeologists have to comply with certain regulations. I would actually say in a world heritage site like Mapungubwe, if you don't have a conservation plan, please don't start digging. Don't start digging. But, who am I, I am just one small voice in … it's more sexy, more appealing to fight mining companies, because that makes world news (Ndafara 25.07.2012).

Ndafara bezieht sich in diesem Zitat nicht nur auf das eminente Problem der Umwelt- und Kulturerbezerstörung durch Bergbau, sondern auch auf den erheblichen Einfluss, den Archäolog*innen auf Mapungubwe haben. Dies ist deswegen eine interessante Perspektive, weil sich Archäolog*innen qua wissenschaftlichem Hintergrund eigentlich als Kulturerbeschützer*innen sehen (sollten), was auch in dem „Kampf" gegen CoAL deutlich wird. Natürlich sind die Ausmaße, in denen Bergbau Kulturerbe und Landschaft beeinträchtigt, kaum mit denen von archäologischen Ausgrabungen zu vergleichen, aber Ndafara wirft ein anderes Licht auf die

Diskussion um den Schutz von Kulturerbe.[107] Zugleich stellt sich die Frage danach, wer im südlichen Afrika denn nun effiziente Schutzmaßnahmen ergreifen kann. Chirikure u.a. (2010) beantworten diese Frage klar mit der Forderung nach „community participation".

9.2 Teilhabe der Communities

Die Vorstellung des „Anderen" im Kulturerbemanagement rekurriert noch stark auf den kolonialen Kontext, in dem „the Western geopolitical sphere […] as the axis and apex of human civilization" (Long 2000: 318) erscheint. Mit dieser Vorstellung ging in Südafrika ein systematischer, teils mit juristischen Mitteln unterstützter Ausschluss lokaler Communities vom Kulturerbemanagement einher.[108]

Indem sich die Regierungen und Wissenschaftler den Schutz von Kulturerbe zu eigen machen, findet eine Distanzierung der traditionellen und in den Fällen, in denen es sie noch gibt, der lokalen Communities statt. Ndoro und Pwiti sehen diese Distanzierung auf der spirituellen genauso wie auf der physischen Ebene gelagert und fordern eine Befähigung („empowerment")[109] der lokalen Bevölkerung, die die Grundlage für die Wiederherstellung von Stolz auf das eigene kulturelle Erbe ist (vgl. 2001: 32).

Eine weitere Perspektive auf das Zusammenwirken von wissenschaftlichem und nichtwissenschaftlichem Umgang mit Kulturerbe eröffnet Darrin Lee Long (2000) mit dem Begriff der „Kreolisierung" von Heritage, einer hybriden Konstruktion aus wissenschaftlichem und populärem Umgang mit Kulturerbe. Eine solche Kreolisierung entsteht, so zeigt Longs Beispiel der australischen Ngadjon, wenn einerseits der Umgang mit kulturellem Erbe durch eine nichtindigene Mehrheit authorisiert werden muss und dieser Umgang dann andererseits einem diskursiven Homogenisierungsprozess untergeordnet wird:

> Such a totalising, sanctioned heritage, coupled with the homogenising cultural majoritarianism of the region means that the Ngadjon are forced to occupy the space between the professional and popular heritage discourses, and construct a ‚creolised' heritage" (ebd.: 319).

[107] Die Klärung dieser Perspektive auf Archäologie würde sich für eine weitere wissenschaftliche Reflexion empfehlen.

[108] Andrew Hall beschreibt dies implizit in einem Kommentar zum südafrikanischen National Heritage Resources Act (No. 25 of 1999). Durch einen juristischen Rahmen soll der Schutz von kulturellem Erbe gewährleistet werden, wobei allerdings das System des „national estate" staatliche Kulturerbebehörden als Verwalter einsetzt (vgl. Hall 2005: 38).

[109] Wobei der Terminus des „empowerment" an dieser Stelle eigentlich irreführend ist, denn im Grunde genommen hätten die Bona-fide- und die traditionellen Communities die Deutungsmacht über ihr kulturelles Erbe, wäre dieses nicht durch Kolonisierung verlorengegangen.

Wie bei den Vhangona, die sich hier als Vergleichsfall eignen, ist das kulturelle Erbe der Ngadjon von Kolonisierung betroffen. Dies bedeutet konkret die Umschreibung zu einer durch kommerzielle Landwirtschaft geprägten „europäisierten Landschaft“ (ebd.: 318) als Sehpraxis.

Durch die Anerkennung als Weltkulturerbe ist Mapungubwe Richtlinien und Gesetzen auf verschiedenen Ebenen unterworfen; internationale Standards für Kulturgüterschutz werden durch die UNESCO formuliert, auf nationaler Ebene hat die südafrikanische Regierung mehrere Gesetze zu dieser Thematik verabschiedet, verwaltet wird das Mapungubwe Cultural Landscape durch die halbstaatliche Organisation SANParks und auf regionaler Ebene ist es von Entscheidungen der Provinzregierung von Limpopo betroffen. Alle diese Instanzen stehen losgelöst von einem traditionellen Umgang mit Mapungubwe, wie ihn die Bona-fide-Communities möglicherweise ausüben würden, wenn sie dürften. SANParks strebt an, die lokalen Communities einmal im Jahr anlässlich des Heritage Day wieder emotional an ihr kulturelles Erbe heranzuführen. Trotzdem wird der gelebte und in Alltagspraxen eingebundene Umgang mit diesem Erbe durch Richtlinien, Besuchszeiten und den Schutzimpetus restringiert. So entstehen Spannungsfelder einmal zwischen wissenschaftlichem und populärem Umgang mit den Stätten und zum zweiten in der Bedeutung für die Akteur*innen: Mapungubwe ist für die einen eine archäologische Ausgrabungsstätte, aus der man Informationen gewinnt; für die Bona-fide-Communities dagegen ist die Stätte wichtig, weil

> ancestral spirits continue to reside in these places. Thus to them [=Bona-fide-Communities; CB], heritage management is not restricted to the physical archaeological remains. Cultural resources have tangible and intangible meaning, regardless of when it was last accepted (Pwiti/Ndoro 1999: 33).

Durch den wissenschaftlichen Umgang mit Kulturerbe und der damit einhergehenden Exklusion der Communities entsteht entweder eine totale Ent-Identifikation oder eine Kreolisierung vom Umgang mit Heritage. Dies geschieht durch den Schutzimpetus, der von UNESCO und anderen politischen Kulturerbeakteur*innen sowie Wissenschaftler*innen vertreten wird. Ein effektives Kulturerbemanagement hingegen, so fordern die Heritage Professionals Ndoro und Pwiti, sollte Communities mit ihrer besonderen Sicht auf die materiellen und immateriellen Aspekte von Kulturerbe miteinbeziehen.

9.3 Schicht-Wechsel: Wie Kultur auf verschiedenen Ebenen verhandelt wird

Lutendo nimmt mich im Eingangsbereich des Mapungubwe Nationalparks in Empfang. Er trägt blank gewienerte Lederschuhe, seine Rangeruniform und ein Gewehr. Ohne, so erklärt er, wäre es wegen der wilden Tiere zu gefährlich, zu Fuß durch den Park zu gehen. Wir steigen in seinen Toyota Safari Jeep ein und entfernen

uns über für Touristen gesperrte Feldwege immer weiter von den klimatisierten Gebäuden, von Mobilfunkempfang und von anderen Menschen. Ich überlege, wie ich mich verhalten müsse, sollte das Gewehr zum Einsatz kommen. Es geht über Stock und Stein, wir schlagen uns Wege, wo vorher keine waren, und ich verstehe immer besser, warum Touristen hierherkommen, um das „authentische" Afrika zu erleben. Plötzlich wird uns jedoch vor Augen geführt, dass wir doch nicht ins 13. Jahrhundert zurückgereist sind: Wir fahren entlang großer Pipelines, die sich als weiße Fremdkörper etwa einen Meter über dem Boden durch die Landschaft schlängeln. Über diese werden Vele und Venetia mit Wasser aus dem Schroda Dam versorgt, sagt Lutendo. Dann lassen wir den Wagen stehen und wechseln das Tempo: Zu Fuß geht es durch Akazienbüsche weiter bis zum Mapungubwe Hill, vor dessen Aufgang eine grüne Eisenplatte in den Boden eingelassen ist. Lutendo dreht an einer Kurbel, die Eisenplatte schiebt sich zur Seite und gibt den Blick frei auf eine ebenfalls grüne Eisentreppe und eine Schautafel. Wir gehen die Treppe hinunter und stehen den verschiedenen Schichten der Besiedlung des Mapungubwe Cultural Landscape gegenüber. Zu sehen sind Ton- und Keramikstücke, Steine und Knochen, die in den Erdschichten stecken. Dies war eine der ersten Grabungsstätten unter Fouché, an der 1933 erste archäologische Funde aus dem Erdreich zutage gefördert wurden und heute, in einer umgekehrten Bewegung, Tourist*innen zu den Fundstücken hinabsteigen (s. Abb. 6).



Abb. 6: Der Einstieg zum ersten archäologischen Ausgrabungsort am Fuß des Mapungubwe Hill

Die Plateaus von Deleuze und Guattari sind Felder, auf denen Ereignisse stattfinden. Die archäologischen Schichten im Boden des MCL sind materielle Überbleibsel eben solcher Ereignisse, spezifischer der Besiedlung durch Gruppen, die sich hier ablösten oder ineinander übergingen, sich in den Ort einschrieben und diesen schließlich verließen. Im Mittelpunkt des Interesses von Deleuze und Guattari stehen Ereignisse, die über die rhizomorphe Struktur der Welt miteinander verbunden sind. Diese Ereignisse haben kein Anfang und kein Ende (es sind also keine Situationen; vgl. Schwertl 2013), sondern zeichnen sich durch Gleichzeitigkeit, Verflechtung, Grenzenlosigkeit und dadurch auch eine gewisse Unschärfe aus.

Durch die Verflechtung der Welt haben Ereignisse auf einer Schicht Konsequenzen für andere Ebenen und verursachen weitere Handlungen und Ereignisse. Dass die Bewohner*innen Mapungubwes im 13. Jahrhundert getöpfert und Goldgegenstände geschaffen haben, setzte archäologische Forschungen im 20. Jahrhundert genauso in Gang wie es den Stoff für Identitätsschaffung im Südafrika der Post-Apartheid lieferte. Kulturelles Erbe ist, genau wie Kohle, letztendlich dadurch eine Ressource, dass es nicht bloß vorhanden ist, sondern ein soziales Produkt wird.

Um die Inwertsetzung der materiellen und immateriellen Ressourcen an Mapungubwe verstehen zu können, muss nach ihren Nutzen gefragt werden. „Nutzen“ steht hier absichtlich im Plural: Ebenso wie bei den Inwertsetzungskategorien handelt es sich um eine spezifisch akteurs(gruppen)individuelle Sicht. Die Fragestellung dieses Kapitels ist also um einen Aspekt zu erweitern: Welchen Nutzen hat Kulturerbe als Ressource für die Bedürfniserfüllung der einzelnen Akteur*innen/Akteursgruppen? Der ökonomische Nutzen der Welterbestätte Mapungubwe liegt in ihrer Kommodifizierung. Neben der Frage danach, wie eine solche per se unverkäufliche Stätte inwertgesetzt werden kann, gibt die Folkloristin Teri Brewer noch zu bedenken, dass auch nach dem Empfänger des Framings von Kultur als Konsumgut gefragt werden muss (vgl. 1994: 2). Damit entsteht eine Kommodifizierung durch externe Faktoren sowie durch Rezipienten als Konsumenten.

Was an Mapungubwe und anderen Welterbestätten als „Geschichte“ verkauft wird, ist bereits in den Heritage-Erstellungsprozess eingebunden, das heißt: Es ist ein durch einen sozialen Prozess erzeugtes und idealisiertes Produkt. Hinter Hewisons „Heritage Industry“ steckt der Zwang eines Produktionsprozesses: Aus Geschichte wird „Heritage“ gefertigt, welches sich beständig weiter differenzieren und vermehren muss, um auf Konsumentenbedürfnisse zu reagieren (vgl. Ashworth 1994: 16). Damit erweisen sich „Geschichte“ und „Kultur“ als Heritage sowohl für den touristischen Markt als auch für weitere ökonomische Prozesse als brauchbar.

Eine Ressource wird durch soziale Prozesse gemacht und erzeugt reziprok soziale Konfigurationen. In den folgenden Abschnitten wird durch verschiedene Schichten verfolgt, wie das Mapungubwe Cultural Landscape als Heritage zu einer solchen Ressource wird und wie das Element Kulturerbe durch die Schichten wechselt und dadurch an Agency gewinnt. Markante Beispiele für angestoßene Prozesse aus der Empirie sind der Tourismus, der sowohl lokal als auch national eine gewisse Priori-

tät genießt, Identität sowie Nationalstolz. Analog zum Kapitel „Following the Coal“ (Kapitel 8) werden im Folgenden die lokale, die nationale und die internationale Ebene betrachtet, ohne hierbei einen Anspruch auf die Vollständigkeit der Schichten zu erheben. An dieser Stelle möchte ich hier noch einmal auf die Diffusität und Unschärfe der Ebenen hinweisen; dies erschwert eine deutliche Trennung, die im Sinne der Assemblagetheorie aber auch nicht gewünscht ist.

9.3.1 „We were sold the Dream“: Die lokale Ebene

Harold ist der Besitzer einer Lodge in unmittelbarer Nähe des Mapungubwe Cultural Landscape, wohnt aber die meiste Zeit des Jahres in Johannesburg. Während er mir von CoAL und Mapungubwe erzählt, sitzen wir in seinem Wohnzimmer, trinken Tee und essen die selbstgebackenen Scones seiner Frau. Harold ist eine der lautesten Stimmen im Protest gegen CoAL gewesen, und sein Name ist mir häufig in der Vorbereitung zur Feldforschung begegnet. Er erzählt mir, dass er das Farmland, auf dem seine Lodge steht, 1996 gekauft hat. Damals gab es weder einen Nationalpark noch die Welterbestätte an Mapungubwe, aber offensichtlich bereits große Visionen: „We were sold the dream“, erklärt Harold mehrmals, den Traum von Welterbe und von der Transfrontier Conservation Area. SANParks, so Harold, hatte damals von den Farmbesitzer*innen erwartet, Unterkünfte für die Tourist*innen zu bauen, die nach Mapungubwe kommen würden. Dies initiierte den Bau der Lodge. Nach der Ernennung zum Welterbe und Nationalpark engagierte sich Harold in lokalen Initiativen für einen Ausbau von Vhembe als touristische Region. Er erzählt von seinem Zertifikat als Spezialist für die Interpretation von Felsmalereien, von den geführten Wanderungen auf dem Gelände des MCL und dem anspruchsvollen kulinarischen Angebot seiner Lodge. Er sieht, welches touristische Potenzial Vhembe zu bieten hat: Neben dem MCL sind dies Baobab-Bäume, Felsmalereien, Wildtiere und Vögel. Dieses Potenzial nutzt er zur Vermarktung seiner Lodge; sie stehen aber im Schatten von Mapungubwes „outstanding universal value, because of the history and heritage that it actually is portraying in the area“ (Harold 26.07.2012).

Harold ist weniger an den ökonomischen Vorteilen von Bergbau interessiert als an zahlungskräftigen Tourist*innen. Neben einer „Mapungubwe Route“ und einer „Heritage Route“, die er initiieren möchte und die den Kruger Nationalpark als südafrikanische Hauptattraktion mit Mapungubwe verbinden sollen, ist Harold aktiv im „Kampf“ gegen CoAL. Er kritisiert, dass er als Betroffener beim Aufbau von Vele nicht konsultiert wurde:

> Then the mining came about in a peculiar manner, for me in a peculiar manner, because I found out about it because I spoke to the guy who is doing the prospecting on our farm, and he’s done some prospecting and finished and a year or so later I phoned him up and I say, what’s happening, what’s going on? He says, […] go and have a look at this website. And when I had a look at the website, and it was the whole thing about this whole Vele coal mine.

> Now we are within ten … we are within ten kilometers of the Vele coal mine site. The consultants they employed at their public process meeting got up and said they've consulted everybody and been to see everybody within ten kilometers of the coal mine. [S]o they didn't even actually communicate. And to this day, nobody from that coal mining company, all the consultants have never been to our lodge. To this day. So that's how the whole thing started off, and that's why I've been actually unhappy and been fighting with the coal mine (Harold 26.07.2012).

Ob absichtlich oder nicht, dass Harold nicht kontaktiert wurde, kann an einem Detail liegen:

> That was the map they [=Coal of Africa Ltd.; CB] presented at the public participation process, and they had maps of them on posters all around to try and see how good they are and how great they'd done. Exactly where [my lodge] was, the label was (Harold 26.07.2012).

Für Harold ist Mapungubwe das fundamentale Element in der Vermarktung seiner Lodge und somit der wichtigste Baustein für sein Geschäft. Alles, was Mapungubwe beeinflusst, wirkt sich auf dieses aus. Damit ist Mapungubwe für Harold einer der wichtigsten Aktanten. Daneben gibt es aber einen zweiten solchen, der verbunden ist mit einem Akteur: Auch die Aktivität am Vele-Tagebau und die Entscheidungen des Vorstandes von CoAL beeinflussen Harolds Aktionen. Genauer gesagt: Harold wird in seinen Handlungen blockiert, was eine Folge der Deterritorialisation des Diskurses um Tourismus im Mapungubwe Cultural Landscape durch CoAL ist. Als einer der aktivsten und um den Tourismus bemühtesten Stakeholder empfindet Harold es als Affront, bei den aus seiner Sicht schlecht vorbereiteten Public Participation Meetings quasi Sprechverbot erhalten zu haben. Er fühlt sich nicht ernst genommen in seinen Sorgen und Bedenken:

> At the public meeting, that they had at the coal mine, I came along with eleven questions, which may or may not have been relevant, but still. After I asked, I think I got down to number five, someone stood up, one of their paid lackeys in the audience, stood up and said, no, no, we must actually move on because lunch is coming up, you know. […] And in the distance there on a screen they have very complex water diagrams, and a couple of experts, and this is their public participation process. You know, it's just mockery (Harold 26.07.2012).

Durch die rhizomorphe Verbindung aller Elemente in der Assemblage Mapungubwe Cultural Landscape und darüber hinaus ist es möglich, dass Vele und CoAL Harolds Verhalten beeinflussen. Umgekehrt hat Harold mit seinen Protesten[110] aber auch seinen Anteil daran, dass der Tagebau an Vele gestoppt wurde.

[110] Harold ist sowohl als Mitglied der Save Mapungubwe Coalition Group als auch als Geschäftsmann aktiv gegen CoAL vorgegangen. So schrieb er 2012 beispielsweise einen Beschwerdebrief

Harold setzt seine Handlungsmacht ein, um den Diskurs zu de- und reterritorialisieren. Jedoch ist er nicht der einzige Handelnde, da auch Aktanten wie das MCL und Vele sowie Akteur*innen wie CoAL und SANParks Einfluss ausüben. Wie kommt es, dass man Harold „den Traum" von Welterbe, Nationalpark und Touristen verkauft hat und er sich stattdessen mit einem Kohletagebau und – aus seiner Sicht – unfähigen Parkmanager*innen plagen muss? Die Erklärung liegt im hybriden Charakter der Netzwerke und darin, dass dieses nicht nur von einem*einer Akteur*in gestaltet wird. Beeinflussende Faktoren sind politischer, wirtschaftlicher, akteursindividueller oder konservatorischer Natur.

Die diskursive Inwertsetzung von Kulturerbe innerhalb einer Assemblage hat auch Auswirkungen auf dessen wahrgenommenen Wert. Durch die Zuschreibung eines hohen kulturellen Wertes (oder im Falle von Welterbe sogar eines außergewöhnlichen universellen Wertes) werden Stätten für Tourist*innen besonders interessant, sodass Kulturerbe-Tourismus eine der weltweit bedeutendsten Formen von Tourismus ist (vgl. Timothy/Davis 2008: 329). Kulturerbe-Stätten bekommen ein „second life as display" (Dicks 2004: 136; zur Metapher des „second life" vgl. auch Kirshenblatt-Gimblett 1998) und können so konsumiert werden. Die Tourist*innen im MCL tragen durch das Entrichten der Conservation Fee zur südafrikanischen Wirtschaft bei. Ohne Tourist*innen jedoch bleibt das MCL ein wirtschaftlicher Faktor, allerdings ein negativer: Dann produziert es Kosten, die nicht durch Eintrittsgeld, Übernachtungen, Verzehr im Restaurant oder die Teilnahme an den kostenpflichtigen Safaris und Führungen gedeckt werden können.

Um Tourist*innen zu gewinnen, muss das MCL wie jedes andere „display" hergerichtet werden, denn die touristische Erwartung richtet sich nach dem aus, was Postkarten, Broschüren und Webseiten versprechen:

> When we visit places we expect them to present us with readable views and vistas capturing the qualities promised by postcards and brochures. And, furnished with this exhibitionary imagery, everyone becomes a tourist, mentally logging the environment they move to into signs and symbols. It is, therefore, unsurprising, that public environments of all kinds are being constructed to respond to this imagery (Dicks 2004: 17).

Genau diese Erwartung ist es, die Harold mit den Broschüren und Beschreibungen über seine Lodge verkauft, wie es auch SANParks mit seiner Webseite tut (vgl. Abschnitt 5.3.5). Kultur- und Naturerbe zu besuchen ermöglicht es den „refugees from the everyday world" (Lowenthal 2005: 82), den gefühlten Verlust der „guten alten Zeit" auszugleichen. In der bereinigten Version der Vergangenheit ist Platz für Nostalgie. Gerade an einem Ort wie Mapungubwe kann der*die geneigte Tourist*in seinem*ihrem postindustriellen Lebensraum entfliehen, bevor die letzten Relikte der Geschichte, so suggerieren zumindest AHD und Schutzorganisationen, für im-

---

an die Ombudsfrau der Provinz Limpopo, in dem er sich über den Bau der Vele Colliery genau wie über CoAL selber äußerte.

mer verschwinden. Authentizität heißt auch hier das Zugpferd, selbst wenn eine solche durch den Charakter als Display nicht zu erreichen ist. Trotzdem wird die „Natur“ hier als unbeeinflusst von Menschen wahrgenommen. Lutendo erzählt, dass die Touristen das MCL wegen der Stille und den Wildtieren schätzen (vgl. 15.08.2013). Die Seherwartung und die Erfahrung der Landschaft bedingen sich gegenseitig. Durch Bildersprache wird eine bestimmte Erwartung bei den Tourist*innen evoziert, die das hergerichtete Display nicht enttäuschen darf. Die Arbeit von Harold als Dienstleister besteht darin, den Tourist*innen die Erwartung zu verkaufen und dafür zu sorgen, dass ihre Erfahrung dieser entspricht. Wenn das MCL als historische Landschaft des ehemals mächtigsten Königreiches im Südlichen Afrika kommodifiziert wird, in der man heute Wildtiere und ein reiches Vogelleben sowie Felsmalereien bewundern kann, dann stören Lkw voll Kohle und ein Tagebau die Seherwartung. Die Assemblage wird bewusst von Akteur*innen wie Harold und SANParks gestaltet, so dass sie der Seherwartung der Tourist*innen in Bezug auf ein „authentisches Afrika“ entspricht. Dafür werden bestimmte Elemente integriert, andere wiederum ausgeschlossen. Die diskursive, aber auch die physische Erscheinung der Landschaft wird anhand von Integrationslinien ausgerichtet.

Gerade in den sogenannten Entwicklungsländern hat der Kulturerbetourismus eine besondere Stellung inne.[111] Hier wird er häufig als Vehikel für Entwicklung eingesetzt (vgl. Timothy/Davis 2008: 329). Entsprechend wird diese Form des Tourismus von der südafrikanischen Regierung stilisiert. Dies steht konzeptionell in einem Widerspruch zur Priorisierung von Bergbau als Mittel der Economic Liberation (vgl. Unterkapitel 8.1) . Ein Ort kann zu einer gegebenen Zeit, auch diskursiv, nur einmal besetzt sein: Entweder wird die Deutung des MCL durch Kohlebergbau oder durch Welterbe bestimmt. Wie in Kapitel 10 gezeigt wird, stellt sich in Vhembe nicht mehr die Frage, ob Welterbestätte und Bergbau nebeneinander existieren können, sondern wie dies gelingen kann. Gleichzeitig stellt sich aber auch die Frage nach der Deutung des Ortes: Ist das MCL ein Ort mit außergewöhnlichem universellen Wert, ein Ort der Förderung von Bodenschätzen, der Ort, an den bestimmte Bona-fide-Communities ihre Historizität anbinden oder ein Ort des Konfliktes zwischen den Polen von Entwicklung und Bewahrung? Wie später gezeigt werden wird, handelt es sich hierbei um eine dichotomische Falle. Nichtsdestotrotz ist das MCL mit seiner Umgebung Objekt und Subjekt von Verhandlungs- und Inwertsetzungsprozessen, die durch Akteur*innen mit verschiedensten Projekten betrieben werden. Diese Akteur*innen de- und reterritorialisieren den Diskurs über das MCL kontinuierlich, wodurch es zu einer Ressource „in the making“ wird.

---

[111] Welterbetourismus als Instrument der Local Economic Development (LED) und der nachhaltigen Entwicklung ist umstritten, da nicht klar ist, ob ein entsprechender Status tatsächlich Tourismusaktivitäten in einer bestimmten Region ansteigen lässt. Hierzu gehen die Meinungen deutlich auseinander, da einige Welterbestätten schon vor ihrer Ernennung beliebt bei Touristen waren (Timothy/Davis 2008: 330f.).

Der Ausrichtung an Integrations- und Fluchtlinien unterliegt auch das Konzept der lokalen ökonomischen Entwicklung (Local Economic Development/LED). Dabei handelt es sich um eine Möglichkeit, in der postindustriellen Welt auf wirtschaftliche Krisen mit lokalen und innovativen Lösungen zu reagieren. Im Rahmen dieser ist Tourismus eine Strategie zur nahezu autochthonen Stimulation wirtschaftlicher Aktivitäten in marginalisierten Orten. Hierbei werden entweder neue Lokalitäten als Touristenattraktionen identifiziert oder alte umgewidmet. Der Schlüssel zum Erfolg von lokaler ökonomischer Entwicklung liegt zum einen in erfolgreichen Partnerschaften zwischen öffentlichem und privatem Sektor sowie zum anderen in einem erfolgreichen Marketing (vgl. Nel/Binns 2002: 185f.). Hinter all diesem steckt der Gedanke, dass Communities sich aus eigener Kraft aus ihrer wirtschaftlichen und sozioökonomischen Misere durch Nutzung der ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen befreien können. Dies soll nachhaltig und dauerhaft geschehen.

LED braucht eine Initialzündung. Der Lodgebesitzer Harold und seine Vision für den Mapungubwe-Tourismus spielen hierbei eine Hauptrolle. Bei seinem Unternehmen kann man sicherlich erst einmal nur mit Einschränkungen von LED sprechen: Erstens kommt Harold selber nicht aus Vhembe und zweitens brachte er seine finanziellen Mittel schon beim Kauf und Aufbau der Lodge mit. Dennoch zieht sein erfolgreiches Marketingkonzept in Kombination mit attraktiven mehrtägigen Paketen Tourist*innen an. Diese wiederum wollen in der Gegend essen gehen, Souvenirs kaufen und lokale Kultur erfahren. Hier sollte lokale ökonomische Entwicklung greifen, beispielsweise durch die Eröffnung von Restaurants oder Kunsthandwerksläden. Bis ins Jahr 2015 gab es in dieser Hinsicht aber an Mapungubwe keine signifikante Entwicklung. Denkbar ist einerseits, dass es generell immer noch zu wenig Tourist*innen an Mapungubwe gibt, als dass ein Kleinunternehmen hier Sinn machen würde. Auch die abgelegene Lage des Nationalparks ist ein Hindernis, da auch lokale Angestellte diesen nur schwer erreichen können. Pläne für den Bau eines an den Mapungubwe Nationalpark angeschlossenen sogenannten Cultural/Traditional Village gibt es aber. Dieses soll gleichzeitig als Wohnort für die dort angestellten (und auf gewisse Weise ausgestellten) Personen sein, die Kunsthandwerk und Folklore darbieten. Der Archäologe Chamai erklärt das Konzept:

> Also, let me take on that, we are also looking at creating a traditional village. Perhaps you could see getting into the park there is a gentleman selling, he is selling his curios there. So this traditional village was built to accommodate many people doing traditional dances, selling crafts that might be doing whatever activities as part of community benefits. I think all in all the challenge is that, the main challenge is our location, that we are within farms, unlike if we were closer to a city or closer to a village where people can walk and sell their ways, go back in the evening. So here you look it's like an accommodation. But I think the concept of a traditional village will also go along in trying to creating job opportunities (Chamai/Mamello 18.07.2012).

Cultural oder Traditional Villages sind als Bausteine lokaler ökonomischer Entwicklung beziehungsweise generell als Konzept nicht unumstritten. Sie sind Teil von „pro-poor tourism development strategies" (Binns/Nel 2002: 236), die über einen Community-Fokus hinaus eine Inklusion aller ökonomisch Armen sucht. Das Ziel ist, dass von dieser Form des Tourismus marginalisierte und ökonomisch arme Personen profitieren. Die Cultural Villages bestärken jedoch auch eine Differenzierung der ethnischen Gruppen und eine anschließende Reduktion auf deren jeweilige zugeschriebene Gruppenmerkmale. Unangenehme Assoziationen mit den Völkerschauen des 19. Jahrhunderts werden geweckt. So stecken die Angestellten eines solchen Cultural Villages in Rollen fest, die nicht nur im Stile des Kolonialismus eine unterschiedliche „Entwicklung" zwischen weißen und schwarzen Menschen naturalisiert (vgl. Huggan/Tiffin 2007: 2). Diese Rollenbilder werden von den Besuchern auch noch in die Welt getragen und können so Stereotypen vom armen, halbnackten, hungrigen aber ständig fröhlich tanzenden und handwerkenden Afrikaner bestärken.[112] Cultural Villages bauen auf der Kommodifizierung von Kultur auf, wovon besonders die zumeist weißen Besitzer profitieren (vgl. Brown 2015) – wenngleich in ihnen Menschen arbeiten, die aus der Repräsentation dieser ‚eigenen' Kultur einen kleinen Verdienst erarbeiten.

Pro-Poor-Tourismus verfolgt zwar die Erfüllung der UN Millenniumsziele, bleibt aber trotzdem nicht gänzlich unkritisiert. NGO-Direktor Ndafara ist der Meinung, dass Tourismus nicht das letzte Ziel von Entwicklung einer ländlichen Region wie Vhembe sein kann, sondern dass Aus- und Weiterbildung der Communities sowie lokale Unternehmerschaft im Vordergrund stehen muss:

> And also we have this, a lot of us have this very naïve thing about local communities. [A]nd when we say local communities at Mapungubwe, we all have this image of a small hut and people starving, you know, that sort of image, and what I'm saying is we need to say, at a place like a world heritage site, what are the business opportunities around it, so that the local businessmen can take advantage of it. When that businessman does that, he creates employment for the local community, or for the poorer people, those who need jobs, right. But we don't think that way, right. When we think of local communities, we think of a project in beads, right, can they make beads and sell to the tourists? […] Instead, what we need to do is to diversify the skills in that village and say, okay, can we train them to do plumbing? Because the hotels around will need that somebody who is skilled in that, right. Electrical things, right. But the thing is we all will say, okay, we will teach them how to make beads, how to probably carve some wooden things, which they can sell to the tourists, but I think that has a short lifespan. It looks good, because we can have 20 people around here making beads and we can present them there, and possibly some German tourists come and buy that, right. But

112 Binyavanga Wainaina (2006) nimmt im Essay „How to Write about Africa" genau solche Stereotype der fiktiven und nichtfiktiven Literatur und Filmen zu Afrika auseinander.

> come down five years down the line, it doesn't go further. And this is what I'm saying also, Africa doesn't need charity as it were, Africa needs to develop entrepreneurs, local entrepreneurs, right, people who can take advantage of the village situation and say, I am going to create a business out of this. People who can take advantage of the world heritage site and say, I am going to create a business out of this (Ndafara 25.07.2012).

Ndafara sieht Heritage und „Entwicklung" nicht als Teile einer antagonistischen Beziehung, sondern schlägt vor, kulturelles Erbe für sozioökonomische Entwicklung zu nutzen. Er spricht sich für autochthone lokale ökonomische Entwicklung aus, die von den lokalen Communities selber gesteuert wird. Wieder wird das Element des Empowerment in die Diskussion um die Entwicklung (Süd)Afrikas und besonders Vhembes eingeführt.

Die ökonomischen Nutzen von kommodifizierter Kultur und von Tourismus sind eng miteinander verwoben: „The economic drive to market tradition is often based on the need to make an income for people in a region where rapid economic change has de-stabilized or destroyed alternative job markets" (Brewer 1994: 7). Durch die systematische Benachteiligung in der Apartheid wurden große Teile der schwarzen Bevölkerung Südafrikas von ausreichender Bildung ausgeschlossen. Da die sozioökonomischen Auswirkungen dieser Benachteiligung sich bis in heutige Generationen fortsetzen, ist der Druck groß, schnell und ohne jedwede Ausbildung Geld zur Unterstützung der Familie zu verdienen. Der von Ndafara angesprochene Verkauf von Perlenkunsthandwerk, aber auch von Obst, Zigaretten und Süßigkeiten, wie er an Überlandstraßen und in Städten üblich ist, erfordern nur geringen Kapitaleinsatz. Genauso wenig Gewinn lässt sich allerdings mit diesen Verkäufen generieren.[113]

Tourismus, so Benjamin W. Porter, ist auch durch seinen ökonomischen Faktor ein Katalysator von sozialem Wandel (vgl. 2010: 267). Cultural Villages, Tanzveranstaltungen oder Holzschnitzwerk erfreuen sich nicht umsonst sowohl bei Touristen als auch bei „Erzeugern" großer Beliebtheit. Für letztere ist die „Ethnicity, Inc.", die Aufstellung der eigenen Identität als Marke, von besonderer Bedeutung. Jedoch sind die langfristigen Auswirkungen (positive wie negative) von der Vermarktung von materiellen und immateriellen Kulturgütern und damit von Identität kaum abzusehen, warnen die Comaroffs. Dabei wird die „Ethnicity, Inc." als Weg für (früher) unprivilegierte Communities gesehen, sich selber aus ihrer sozioökonomischen Misere zu befreien:

113 In der breiten Definition von Arbeitslosigkeit sind informelle ökonomische Aktivitäten als Beschäftigung erfasst; Straßenhändler fallen damit aus der Arbeitslosenstatistik heraus. Zudem ist augenfällig, dass Straßenverkauf durch Frauen dominiert wird. Dies kann damit zusammenhängen, dass männliche Familienmitglieder eher im Sektor der migrantischen Arbeit beschäftigt sind, aber auch mit der zeitlichen Flexibilität der Arbeit im Straßenhandel (vgl. Mitullah 2003: 4).

> Who could, would, should gain, say Native Americans, the San, autochthonous South Africans, or anyone else the right to an income from casino capitalism, cultural tourism, and/or other means of selling their difference? But it is yet to be seen whether ethno-prise actually will increase the general prosperity, the commonwealth, of those who look to it for a panacea – or whether it will exacerbate, even reinvent, long-standing forms of extraction and inequality (Comaroff/Comaroff 2009: 141f.).

Als Tourist, der die in „ethno-prises" (mit)vermarktete Kultur konsumiert, möchte man einen solchen Emanzipationsprozess vielleicht bewusst unterstützen. Vielleicht möchte man sich auch nur an lokalen kulturellen Ausdrucksformen freuen und diese bei besonderem Gefallen mit nach Hause nehmen. Genauso wie das Besuchen bestimmter Attraktionen distinguiert sich der Tourist durch Dinge. Souvenirs wie Perlen- oder Holzkunsthandwerk können als manifestierte Erinnerung an eine Reise dienen, indem sie an Erfahrungen rückbinden und eine wichtige Rolle in der Konstruktion der touristischen Identität spielen (vgl. Morgan/Pritchard 2005).

Da weder das Mapungubwe Cultural Landscape noch seine Bestandteile in irgendeiner Form abgebaut und verkauft werden können, muss durch gezieltes Marketing bei Touristen der Wunsch geweckt werden, die sinnliche Erfahrung der Landschaft erwerben zu wollen (vgl. Unterkapitel 5.2 zum Landschaftsnarrativ). Die Landschaft des MCL ist auf eine bestimmte Art und Weise durch touristische und konservatorische Akteur*innen als „authentisches" Natur- und Kulturerlebnis inszeniert. Ähnlich wie Fotografien fungieren Souvenirs als Gedächtnisstützen, die auf die Erfahrungen auf den Reisen rekurrieren.

Neben Bergbau und Landwirtschaft wird der Tourismus auch als einer der „main driver" für Limpopos Wirtschaft gesehen, wie Karla und Maanda vom Limpopo Department of Economic Development, Environment and Tourism (LEDET) bestätigen. Dennoch sagt Karla:

> [A]lthough, currently, if you look at our Limpopo Employment Economic Development Plan, you will see emphasis is much more on mining than tourism currently, 'cause with mining is unexplored minerals, explored or extracted, so you will definitely get a type of, if they wanna call it a mining boom or something like that, you're gonna get more that at this point of time. So it will get more attention (Karla/Maanda 16.07.2012).

Karla macht diese Aussage 2012, als CoAL gerade mit über einem Jahr Verspätung den Bergbau an Vele aufgenommen hat. Die offizielle Position Limpopos sieht vor, die drei Hauptsektoren der Provinzwirtschaft in Balance zu halten. So bemühen sich auch Karla und Maanda, die jeweiligen Vor- und Nachteile von Bergbau und Tourismus für Limpopo deutlich zu machen. Es ist sicherlich kein Zufall, dass das LEDET die Kompetenzbereiche ökonomische Entwicklung, Umwelt und Tourismus aufweist, die augenfällig miteinander verknüpft sind.

Tourismus und sozioökonomische Entwicklung der Region gehen hier eine diskursive Allianz ein, die durch das Framing der Regierung vorgegeben ist. Eine auf nationaler Ebene getroffene Entscheidung, nämlich die über die Bedeutung von Tourismus für das gesamte Land, diffundiert auf die lokale Ebene und löst hier Handlungen aus. Es zeigt sich wiederum, dass der mächtigste Mediator in allen Netzwerken die Politik ist. Diese ist starken Einflüssen aus verschiedenen Lobbys unterworfen. Die Aussagen von Karla und Maanda von LEDET zeigen dies diplomatisch, aber deutlich auf. Im Prinzip entscheidet also die Politik, ob Kohle oder Kultur aufgrund gewisser Faktoren mehr für Südafrika, Limpopo oder Vhembe wert sind. Allerdings verdeutlichen solche Entscheidungen auch die Macht einer Lobby, die maßgeblichen Einfluss ausüben kann. Zudem sorgen politische Entscheidungen nicht dafür, dass Akteur*innen ihr interessengeleitetes Handeln einstellen und sich Streitigkeiten in Wohlwollen auflösen, sondern für eine Erleichterung oder Erschwerung des Handelns und für eine Beleuchtung schwelender Konflikte. Auch wenn Kohlebergbau in Südafrika gegenüber Tourismus präferiert wird, hielt dies die Koalitionsgruppe nicht davon ab, öffentlichkeitswirksam für den Schutz Mapungubwes zu kämpfen.

Mapungubwe kann nur langfristig viabel für die Region sein. Dies begründet sich auf Investitionen in Infrastruktur, Marketing und den Ausbau des Nationalparks hin zu einem grenzübergreifenden Peace Park. Diese Investitionen werden sich erst in der Zukunft auszahlen, was von den Akteur*innen wiederum als eine Art Handicap aufgefasst wird. Gemeinsam mit lokalen Tourismusdienstleister*innen wie Harold ist aus Mapungubwe eine Marke geschaffen worden. Diese besteht aus Mapungubwes Geschichte und dem Label als UNESCO-Welterbe sowie einer Symbolisierung durch das Golden Rhino. Durch die Vermarktung sollen Tourist*innen angezogen werden. Ein Nebeneffekt der medialen Aufmerksamkeit, die Mapungubwe gewidmet wurde, ist aus der Sicht von Karla eine Zunahme an Touristenzahlen:

> Mapungubwe as a known icon, […] as a brand, it grew, it definitely grew, so in a general concept it definitely grew, more people and more … become aware and the more there are these media reports the more people we get going there, to go and see what's happening really there, and that was also something that was a trend, when there's something happening around a world heritage site, the tourist numbers increase, for whatever reason. So I think, in general, from a provincial point-of-view we see it as one of our icons, in … we believe in the future it will definitely benefit. But from a tourism perspective, remember, it's a long term, tourism is not … ah … something that a brand has been created and a lot of people just flux into it, it takes time, and I think it's already growing into that direction (Karla/Maanda 16.07.2012).

Man könnte hier etwas naiv schließen, dass der Konflikt um Mapungubwe und Vele den Tourist*innen zumindest Mapungubwe bekannt gemacht hat. Karla äußert sich allerdings sehr zurückhaltend, da erstens der langfristige Effekt der medialen Berichterstattung nicht bekannt ist und – obwohl stets die Balance zwischen Bergbau

und Tourismus betont wird – zweitens der extrahierenden Industrie diskursiv eine größere Bedeutung zugemessen wird. Mehrfach betont sie, dass Tourismus an Mapungubwe auf langfristige Sicht zu beurteilen sei. Er stelle eine wachsende Ressource dar, im Gegensatz zu dem eingangs angeführten Zitat, in dem das unmittelbare und sofort verfügbare ökonomische Potenzial von Kohle angeführt wird (vgl. auch Unterkapitel 8.1).

Mehrfach wurde in den geführten Gesprächen auf die besondere Rolle von Tourismus für die Entwicklung der Region Vhembe hingewiesen. Das Gelingen von Initiativen der lokalen ökonomischen Entwicklung, des Community Based Tourism oder von Pro-Poor Tourism hängt, wenig überraschend, von der Anzahl der Touristen ab, die eine touristische Dienstleistung in Anspruch nehmen. Karla mutmaßt, dass die Besucherzahlen nach der verstärkten medialen Berichterstattung über den Konflikt mit Vele angestiegen seien. Chamai, der als Archäologe im MCL gearbeitet hat, und seine damalige Kollegin Mamello äußern sich diesbezüglich etwas zurückhaltender:

> Mamello: Considering that when it was only just a national park, operating as a national park, there weren't a lot of tourists in the park coming and I think with the exposure that we are getting … every year we see an increase in the number of visitors that come into the park. […] We've only just opened the Interpretation Centre last year, last December, but since we opened there have been a few people, think a month we do about 1000, 2000, 3000 this month, people visiting the centre so we believe that with the opening of the centre obviously there will be a lot more people coming in. Besides the high number of school learners that we get on an annual basis just our normal visitor tourist we believe that we will have ya an increase.
> […]
> Chamai: I think in a way it might be true in the sense that the more you are in the media for the wrong reasons you also make people more conscious about a certain place. And opposing: „What is happening there, what is there really?" So obviously any publicity negative can be for the good for the site. So I think in a way they tell tourists … they make them think more about the site (Chamai/Mamello 18.07.2012).

Obwohl beide auch dem medialen Interesse eine gewisse Rolle im Anstieg der Touristenzahlen zusprechen, setzen sie ihre langfristigen Hoffnungen doch eher auf touristische Attraktionen wie das Interpretation Center oder das geplante Cultural Village. Chamai scheint es sogar unangenehm zu sein, dass Mapungubwe wegen Vele im öffentlichen Interesse steht und nicht wegen der archäologischen Ressourcen.[114]

[114] Die Besucherzahl wuchs von 538 im Jahr 2002 auf 1197 im Jahr 2003, was sich möglicherweise damit erklären lässt, dass Mapungubwe 2003 den Welterbetitel zugesprochen bekam. Absolut gesehen verdoppelte sich die Besucherzahl innerhalb eines Jahres – relativ gesehen war sie im Vergleich zu den „Zugpferden" wie Kruger National Park oder Table Mountain National Park

Dass der Konflikt um Vele allerdings ein Ansteigen der Touristenzahlen bewirkte, lässt sich statistisch nicht beweisen. Tatsächlich sank die Zahl der Besucher im Park im Jahr 2010/11 sogar – zu einem Zeitpunkt, als der Konflikt einen ersten Höhepunkt erreicht hatte (vgl. SANParks 2012). Die Zahlen scheinen hingegen Mamellos Aussage, dass das neue Interpretation Center mehr Touristen nach Mapungubwe ziehen wird, zu bestätigen. Es wurde 2012 offiziell eröffnet. Genauso kann man aber auch ablesen, dass die Besucherzahlen schwanken. Dies mag mehrere Gründe haben, über die man nur mutmaßen kann.[115]

Südafrika ist einer der am schnellsten wachsenden touristischen Märkte der Welt. Bereits 1996 wurde im Tourism White Paper das Potenzial von Tourismus für die ökonomische Entwicklung des Landes anerkannt (DEAT 1996). Das große Land mit seiner reichen Biodiversität bietet für Touristen fast kanonische Attraktionen wie Robben Island, den Tafelberg oder den Kruger National Park. Der Unternehmer Harold möchte Mapungubwe und seine Lodge so vermarkten, dass das MCL hier dazugehört. Er erzählt, dass er auf einer Touristikmesse in Kapstadt für einen Urlaub auf seiner Lodge mit dem Bild „From Mother City to Mother City"[116] warb: Man müsse lediglich in Kapstadt auf die Autobahn N1 fahren, das Land durchqueren und am anderen Ende der Straße, 2000 km später, an Mapungubwe herauskommen. Harolds Idee von Routen und Paketangeboten für Touristen macht für diese nicht nur den Verlauf ihrer Reise vorhersehbarer, sondern auch einfacher konsumierbar:

> The encapsulation of travellers as package(d) tourists, who want to see and be seen, but who don't want sights to be threatening or alarming or requiring great effort to comprehend, drive us to package our cultures for easy and palatable and fast consumption (Brewer 1994: 7).

Auch Vincent, der Koordinator einer transnationalen NGO, setzt sich engagiert für den Tourismus in der Region Vhembe ein. Er widerspricht der diskursiven Inwertsetzung von fördernder Industrie und ihren Produkten durch CoAL und südafrikanische Politiker. Als ich Vincent im Juli 2012 treffe, nimmt CoAL gerade seine

aber so gering, dass sie als 0 % der Gesamtbesucherzahl ausgewiesen wird (vgl. SANParks 2004). Zehn Jahre später zeichnet sich ein anderes Bild ab: In den Jahren 2013/14 stieg die Besucherzahl auf 30.448 an, in den Jahren 2014/15 auf 35.900 (vgl. SANParks 2015).

115 Beispielsweise erfährt der südafrikanische Rand seit Anfang 2012 eine stetige Abwertung, die mit Streiks wie an der Platinmine Marikana, Problemen bei der Stromversorgung, hoher Arbeitslosigkeit bei geringer werdender ökonomischer Aktivität und steigender Inflation sowie niedrigem Vertrauen ausländischer Investoren aufgrund der genannten Faktoren zusammenhängt. Mehrere ökonomische Analysen beschäftigen sich mit dieser Thematik (vgl. u.a. Bhoola 2016).

116 Kapstadt wird im Volksmund „Mother City" genannt, was auf einen Zeitungsartikel in den 1930er-Jahren zurückgeht, in dem Kapstadt als einziger Stadt in Südafrika der Status einer Metropole (griechisch meter = Mutter, polis = Stadt) zugesprochen wurde. Harold spricht von Mapungubwe als „Mother City" wegen dessen historischer Bedeutung als vermutlich erste Siedlung seiner Größe im südlichen Afrika.

Tätigkeit an Vele auf. Vincent erkennt an, dass Südafrika Industrie braucht, aber er bemängelt den Standort von Vele in der Nähe der Welterbelandschaft und inmitten einer ökologisch fragilen Umwelt. Auch er empfindet die wahrgenommene Integrität der Landschaft durch den Kohlebergbau als gefährdet. Das derzeit größte touristische Projekt in der Region Vhembe, die Greater Mapungubwe Transfrontier Conservation Area (GMTFCA) zieht einen wesentlichen Bestandteil ihres Alleinstellungsmerkmales daraus, Natur- und Kulturtourismus in einem grenzübergreifenden Gebiet anbieten zu können. Weiterhin befürchtet Vincent einen Dominoeffekt, der weiteren Bergbau in der Gegend nach sich ziehen könnte. Auch dem Versprechen von CoAL, Arbeitsplätze zu schaffen, steht er misstrauisch gegenüber. Aus seiner Sicht handelt es sich wiederum um schlecht bezahlte Jobs für ungelernte Arbeitskräfte. Er fordert vehement eine regionale Studie zum Nutzen von Bergbau und Tourismus. Vincents Vision von der GMTFCA sieht die Schaffung von 3000 Arbeitsplätzen vor, die langfristig zur Verfügung stehen. Er nennt dies „forever business“ mit Sicht auf das Beispiel des Kruger National Park, der als eine der Hauptattraktionen in Südafrika und als Naturschutzgebiet nicht von einer Schließung bedroht ist. Zudem steht „forever business“ in Abgrenzung zu Bergwerken wie Vele, die nur eine limitierte Lebensspanne haben und somit niemals nachhaltig operieren können (vgl. Vincent 31.07.2012).

Allerdings bleibt im Kontext von Inwertsetzung das Problem der Vergleichbarkeit bestehen. Eine Studie, die den ökonomischen Nutzen von Bergbau und Tourismus behandelt, muss beide komparabel machen. Dazu kann man mit Gewinn- und Verlustprognosen, der Anzahl von Arbeitsplätzen oder ähnlichen Indikatoren operieren. Entscheidend sind die politischen Rahmenbedingungen, die durch Lobbyismus oder Initiativen wie Save Mapungubwe genauso mitgeprägt werden wie durch die Privatwirtschaft. In der Aushandlung eben dieser Rahmenbedingungen werden die Inwertsetzungskriterien der Akteur*innen deutlich sichtbar. Wieviel Wert diesen dann schlussendlich beigemessen wird – das heißt, welche Diskurselemente integriert oder blockiert werden – ist stark vom politischen Kontext, aber auch vom Hintergrund der Akteur*innen abhängig.

Tourismus in der Region Vhembe als multiple Assemblage zu begreifen erlaubt es, diesen als heterogene, dezentrale und dynamische Einheit zu verstehen, die permanent durch verschiedene Akteur*innen und Aktanten „gemacht“ wird. Dabei liegt der Fokus nicht auf kausalen Beziehungen innerhalb dieser Assemblage, sondern auf ihrem Wirkungsvermögen. Das bedeutet, dass nicht das Wesen des Tourismus im Vordergrund steht („Wie sieht Tourismus in der Region Vhembe aus?“), sondern vielmehr, welche Prozesse durch Tourismus angestoßen werden, welche Beziehungen zwischen Akteur*innenn, Aktanten und Elementen entstehen und welche (diskursiven) Räume wiederum aus diesen Beziehungen und Verbindungen hervorgehen (vgl. Grit/Lynch 2012).

Das Beispiel des Welterbetourismus im Mapungubwe Cultural Landscape zeigt die eingangs erwähnte Unschärfe zwischen den einzelnen Schichten/Ebenen auf. In

der Assemblage werden Bezugspunkte wie „lokal“ und „global“ nicht verworfen; es wird vielmehr nach ihrer Entstehung gefragt. Damit erscheinen sie nicht als feststehende Fixpunkte, sondern als ebenso „in the making“ wie eine Assemblage selbst (vgl. Macdonald 2009: 119). Für die Überschreitung zwischen lokal, national und global ist Tourismus ein gutes Beispiel. Obwohl der Tourismus lokal stattfindet, hat er durch die generierten Steuereinnahmen und die Bekanntmachung des MCL eine nationale Wirkung. In ihrer lokalen Verankerung mit Strahlungswirkung auf das ganze Land sind sich Vele und MCL ähnlich. Weiterhin ist anzunehmen, dass positive touristische Erfahrungen auf ganz Südafrika projiziert werden, so dass es als Reiseziel weiterempfohlen wird, was einerseits zu einem positiven Image, andererseits zu Mehreinnahmen führt.

Auch Heritage ist als ein die Ebenen wechselndes Element zu betrachten. Es konstituiert das Lokale, wird aber durch globale Kulturerbepraxen geformt und vereint diese in der Heritage-Assemblage (vgl. Collier/Ong 2007: 4; Macdonald 2009: 119). Als Instrument der nationalen Kulturpolitik unterliegt es politischen Formungen, wirkt aber wiederum auf diese zurück, wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird.

9.3.2 Stolz und Verwissenschaftlichung: die nationale Ebene

„Werter van Graan, Ihr Paket, das gestern angekommen ist, war eine wahre Bombe! Ich habe sofort ausgerufen: ein neues Simbabwe!“ So beginnt Professor Leo Fouchés Antwortbrief vom 10. Februar 1933 an seinen ehemaligen Studenten. Die im Paket enthaltenen goldenen Gegenstände begeisterten den Archäologen:

> Ihr Brief ist erst heute Morgen angekommen und hat mein Interesse, welches bereits höchstlebendig war, in Feuer und Flamme entzündet. […] Jetzt gibt es drei Punkte, die ich Ihnen ans Herz legen möchte, bevor wir Schritte unternehmen, um die Angelegenheit gründlich zu untersuchen: erstens, dies ist von allerhöchstem Gewicht, dass dort kein unbefugtes und unwissenschaftliches Geschnüffel stattfindet, bevor eine wissenschaftliche Untersuchung erfolgt ist (Fouché 1933; Übersetzung aus dem Afrikaans von CB).

Die von van Graan „entdeckten“ Goldstücke setzten eine Reihe von Handlungen in Gang, deren Auswirkungen sich bis in die heutige Zeit erstrecken: Dazu gehören – nicht ausschließlich – der Kauf der Farm Greefswald durch die Universität Pretoria, die anschließenden archäologischen Ausgrabungen, die Wiederbestattungen und schließlich die Überführung Mapungubwes in den Weltkulturerbestatus. Ebenfalls entstanden Blockaden durch Deterritorialisierung: Die Stimmen der (damaligen) traditionellen und Bona-fide-Communities und des Einsiedlers Lotrie wurden in dem Moment zum Schweigen gebracht, als van Graan Mapungubwe „entdeckte“ und sich Archäologen der Deutung dieses Ortes ermächtigten. Die Mythen, die eng mit der Landschaft verbunden waren und sind und 1933 durch Mowena, 2012 durch Shandu, Dowe und Nduvho vorgetragen wurden, klingen leise neben dem offiziellen, wissenschaftlichen Narrativ. So kann man die Kreolisierung von Heritage-

Narrativen auch als graduelle Überlagerung der Folklore verstehen, bis hin zum Punkt der Ent-Identifikation. Das „unwissenschaftliche Geschnüffel", von dem Fouché so abfällig spricht, sowie die Ausübung kultureller Praxen wurden an Mapungubwe lange Jahre unterdrückt; erst mit einer – durch Heritage Professionals legitimierten und gesteuerten – Rückbesinnung auf traditionelle Kulturerbepraxen erfolgt eine Annäherung von wissenschaftlichem und nichtwissenschaftlichem Umgang mit Heritage.

Im Sinne der Assemblage mit ihrer Auffassung der rhizomorphen Verflechtung von Raum und Zeit bietet die sogenannte „Entdeckung" einen schönen Ankerpunkt, um den Wechsel des Elementes Kulturerbe durch verschiedene Schichten nachzuverfolgen. An dieser Stelle möchte ich das von Deleuze und Guattari konstatierte willkürliche Auftreten von Ereignissen kurz verlassen und weitere Reterritorialisierungen des Mapungubwe Cultural Landscape bis zu seinem 2003 erlangten Status als Weltkulturerbe aufzeichnen. Nach der „Entdeckung" oder „Wiederentdeckung" durch van Graan wurde Mapungubwe zur archäologischen Spielwiese der Universitäten Pretoria und Witwatersrand. Die Forschungen bewegten sich stark im politischen und ideologischen Kontext der Apartheid, so dass Archäolog*innen und Politiker*innen ihre Deutungsmacht einsetzten, um Diskurse zu Mapungubwe umzudeuten, zu unterdrücken oder die Bedeutung des Gebietes umzuschreiben (vgl. Unterkapitel 4.3).[117]

In einer der Apartheid quasi entgegengesetzten Bewegung, die durch den Bau des Vele-Tagebaus Momentum gewann, erfolgt die Stilisierung Mapungubwes als „nationaler Ikone": dem offiziellen, wissenschaftlichen Narrativ entsprungen und durch Wissenschaftler*innen, Politiker*innen und Heritage Professionals legitimiert. Auf der nationalen Ebene wird Mapungubwe als identitätsstiftender Ort verhandelt, der Südafrikaner*innen an die große Vergangenheit vor der Apartheid erinnern und schlussendlich Nationalstolz erzeugen soll.

Der Umgang mit dem kulturellen Erbe Mapungubwes sowohl in der Apartheid als auch danach zeigt die Bildungsprozesse, denen Heritage als Ressource unterworfen ist, die es aber selber auch umgekehrt wieder in Gang setzt. Damit ist Heritage selber eine Assemblage, aber auch ein Mediator in eben dieser (vgl. Macdonald 2009: 117). Das offizielle Narrativ über das MCL, welches im Nominierungsdossier zu finden ist, wird aus archäologischen Funden und Forschungen sowie den im AHD enthaltenden Vorstellungen von Bewahrung und Vererben gewebt. Räumlich vereint sind die Fundstücke und das Narrativ im Interpretation Center, einer modernen Konstruktion mit Rückgriff auf traditionelle und damit vermeintlich der Vergangenheit zugewandte Baupraktiken aus der Region Vhembe. Das kulturelle

[117] Im Sinne der Apartheid erfolgte die Deutung, dass Mapungubwe durch kriegerische und gefährliche Bantu erobert worden sei, was als Rechtfertigung für die Unterdrückung der schwarzen Bevölkerungsteile genutzt wurde. Forschungsergebnisse genau wie die Oral History der Communities wurden verschwiegen, während die Landschaft noch unter Smuts in ein reines Naturschutzgebiet und schließlich in eine Militärbasis umgewandelt wurde (vgl. Kapitel 4.3).

(bauliche) Erbe der Region dient an diesem Ort dazu, die durch wissenschaftliche Forschungen erlangten Erkenntnisse ins rechte Licht zu rücken. Das Interpretation Center und die Oral History haben eine ähnliche Funktion: Sie dekorieren und inszenieren das offizielle, wissenschaftliche Narrativ, welches im Nominierungsdossier, im Schulcurriculum und in Reiseführern wiederholt wird. Durch diese Übersetzungsprozesse gewinnt es immer weiter an Bedeutung, während Folklore und Oral History in den Hintergrund treten.

Mapungubwe, so sehen es Sandra und Selma, ist zusammen mit den anderen Welterbestätten längst in der „nationalen Psyche" Südafrikas angekommen. Sandra:

> But they are more than that, they are on our nation psyche, they are something that as a nation we are very proud of […]. I mean, we do have the national order of Mapungubwe, which is the equivalent of American, I mean being knighted or so […]. And for us, as a nation, I think this place has got incredible importance (Selma/Sandra 01.08.2012).

Der Begriff der „nation psyche" ist an anderer Stelle sicherlich zu problematisieren. Hier ist er jedoch so zu interpretieren, dass die Welterbestätten ein Teil des kollektiven Gedächtnisses und des Stolzes der Südafrikaner sind. Mapungubwe ist in Selmas und Sandras Wahrnehmung eine ikonische Stätte. Die Deklaration von Welterbe im Südafrika nach der Apartheid bedeutet, dass man sich der internationalen Staatengemeinschaft präsentieren wollte, kulturell wie auch ökonomisch.

> Sandra: We obviously, before 1994, we weren't part of that and we declared a bunch of world heritage sites after 1994 as celebration, of we're back in the world, these are important places for us. And it wasn't the same motivation I think that informs other international world heritage site declarations, which is protection as well. So obviously their protection was implicit in the declaring the Mapungubwe cultural landscape, but it was a celebration of, this is one of our crown jewels, ditto with Sterkfontein, ditto with Robben Island, Makapans, that valley, it was a celebration of their importance rather than, than thinking that we are declaring to preserve them forever.
> Selma: Ya, you know, I think you're right, but the other thing is not any just sort of participation that global processes, but in terms of, I mean, you know even South Africa's economy before '94 was a sheltered economy and so I think, we entering the world economy, you know sitting back in the 1990's you were not necessarily envisioning a world in which, you know, the coal resources going to be becoming critically important and will be international players, are going to enter the South African economy and start throwing their weight around and not necessarily sticking to our rules. So I think it's both of those processes (Selma/Sandra 01.08.2012).

Sandra argumentiert hier, dass der Schutz der späteren Welterbestätte Mapungubwe in der Nominierung zunächst eine untergeordnete Rolle gespielt hat. Viel wichti-

ger war, der Staatengemeinschaft seine „Kronjuwelen" zu präsentieren. Südafrika wollte sich per Welterbe international positionieren und nach dem negativen Bild der Apartheid in einem guten Licht dastehen. Welche Welterbestätten nominiert wurden, war eine politische Entscheidung. Ebenfalls erklärt es die schnelle Abfolge der Einschreibungen. Was für die Frage „heritage versus development" von ultimativer Bedeutung ist, ist aber der explizite Vorwurf von Sandra, man habe sich bei der Einschreibung mehr Gedanken darum gemacht, welche Stätten von Bedeutung seien als darüber, dass man diese nun gemäß UNESCO-Richtlinien auch bewahren müsse. Dies in Kombination mit kurzfristiger Planung und einer gewachsenen Bedeutung von Kohleressourcen führte schließlich aus ihrer Sicht zu dem Konflikt zwischen Vele und Mapungubwe (vgl. Kapitel 10).[118]

Nach der Apartheid wurde durch den National Heritage Resources Act (No.25 of 1999; Republic of South Africa 1999a) versucht, die Herabwürdigung von „schwarzem" kulturellem Erbe zu unterbinden. Das führte aber dazu, dass Kulturerbe aus Apartheids- und Kolonialzeiten dissonant wurde.[119] Heritage, soziokulturell erzeugt, wird in Diskursen umgedeutet, inwertgesetzt, verworfen. Verschiedene Akteur*innen arbeiten ebenso zusammen wie gegeneinander, um die Deutungshoheit über Kulturerbe zu erlangen. Dabei kann man die Inwertsetzung von Heritage auf Grassroots-Ebene durchaus als demokratischen Prozess betrachten. Lokale Kulturerbestätten oder Kulturpraxen haben häufig nicht die Strahlkraft eines Welterbestatus. Dafür sind sie aber nicht in Top-down-Prozessen als Kulturerbe deklariert worden, wie es bei Mapungubwe der Fall war.

Heritage ist den Narrativen von Rainbow Nation und African Renaissance gemäß eine Quelle des (National)Stolzes. Die Welterbestätten in Südafrika stehen ikonisch dafür, was die Rainbow Nation ausmachen soll: Das dunkle Kapitel der Apartheid ist mit der Gefängnisinsel Robben Island vertreten, das reiche Naturerbe beispielsweise durch den Maloti-Drakensberg Park. Mapungubwe steht als Kulturlandschaft an der Schnittstelle. Seine Nominierung und das dazugehörige Narrativ zeigen deutlich den Geist von Rainbow Nation und African Renaissance auf: ein ehemals mächtiges und reiches, sozial und technisch hochentwickeltes afrikanisches

---

118 Von einigen Akteur*innen wird des Öfteren eine fehlende regionale Planung in Vhembe kritisiert, so von Sandra und Selma (01.08.2012), aber auch von Vincent (31.07.2012), Harold (26.07.2012) und Howard (11.07.2012). Der Tenor dabei ist, dass weder bei der Nominierung noch bei späteren wirtschaftpolitischen Entscheidungen angemessene Modelle für die Nutzung des Landes in der Region Vhembe erstellt wurden.

119 Ein Beispiel für dissonantes Kulturerbe in Südafrika ist ein Anfang 2015 aufgeflammter Konflikt um die Statue von Cecil Rhodes, dem britischen Kolonialisten, Magnaten und Rassisten, der das spätere Simbabwe unter dem Namen „Rhodesien" gründete. Unter dem Slogan und Social-Media-Hashtag #RhodesMustFall demonstrierten Studierende der Universität Kapstadt (UCT) gegen institutionalisierten Rassismus und für die Dekolonialisierung südafrikanischer Hochschulen. Auf der anderen Seite hatte Cecil Rhodes das Land für den heutigen Campus der UCT vermacht und kann damit als Mitstifter gelten. Der geforderte Abbau der Rhodes-Statue wurde im März 2015 gewährt (vgl. Masondo 2015).

Königreich, dessen Geschichte absichtlich durch das Apartheidsregime verdeckt gehalten wurde. Mapungubwe liefert einen wunderbar symbolträchtigen Hintergrund für eine Weltanschauung, in der Afrika nun nach der Kolonialzeit wie ein Phönix aus der Asche zu internationalem Ruhm aufsteigt.

Kulturelles Erbe ist in Südafrika genau wie in anderen Ländern ein Instrument der Kulturpolitik. AHD und UNESCO konnten den Bewahrungsdiskursen, wie gezeigt, ihren Stempel aufdrücken. Das in der jungen Republik gerne durch das Bild einer Rainbow Nation beschworene „Phantasma der Homogenität" (Tschofen 2007: 22) begünstigt einen landesspezifischen, romantisch-nostalgischen Umgang mit Heritage. Mapungubwe als „national icon", als Bestandteil der „nation psyche", hat die intrinsische Macht, die Südafrikaner*innen in ihrem Bewusstsein für eine Vergangenheit einen zu können, aus der Nationalstolz gezogen werden kann. Genauso hat es aber auch die Macht, Konflikte wie den zwischen dem MCL und der Vele Colliery auszulösen zu können; die Ausprägung hängt von den jeweiligen Allianzen ab, die das Element Mapungubwe eingegangen ist. Durch kulturpolitische Maßnahmen und das Einrichten von Institutionen wie SAHRA, das NHC und SANParks wird die Bedeutung von Kulturerbe für das Land zementiert – genau wie eine spezielle Art des Umgangs mit diesem. Der AHD sorgt dafür, dass Heritage Professionals versuchen, die Diskurse um ein kulturelles Erbe zu fixieren. So ist Mapungubwe im offiziellen Narrativ nicht mehr und nicht weniger als der Ort des OUV, der im Nominierungsdossier eingeschrieben steht. Ein möglicher aktiver Umgang mit Heritage und eine daraus resultierende Dynamisierung werden hier durch die Schutzmaßnahmen und die räumliche und temporale Fixierung blockiert. Mapungubwe ist eingeschrieben als „fossile Landschaft", worin auch deren scheinbare „Authentizität" enthalten ist.

Verwissenschaftlichung und die Praxen von Enteignung und Homelandisierung in der Apartheid haben vielfach zu einer Ent-Identifikation traditioneller und Bona-fide-Communities geführt (vgl. Ndoro/Pwiti 2001). Im Südafrika der Post-Apartheid versuchen Communities wie die Vhangona, ihr kulturelles Erbe aktiv zu gestalten und die Deutungshoheit über dieses (zurück) zu erlangen. Dabei – so kann man in Anlehnung an Long sagen – kreolisieren sie ihr Heritage aktiv, indem sie externe wissenschaftliche Befunde genau wie interne vernakuläre Beweise (z.B. der Fußabdruck im Stein) vermischen. Dieser Vorgang ist eine Reterritorialisierung im klassischen Sinne: Elemente werden aktiv durch Akteur*innen in die Assemblage einbezogen.

Eine solche Identifizierung mit dem kulturellen Erbe Mapungubwes baut auf Folklore und Oral History sowie auf Bräuchen auf, von denen zumindest die drei Herren Shandu, Nduvho und Dowe nicht getrennt waren. Sie können ihr soziales Kapital und ihr Wissen einsetzen, um sich als legitime Nachfahren Mapungubwes zu positionieren. Nduvho erzählt von einem anonym bleibenden Bergbaumagnaten im Vorstand von CoAL, der ihn um Erlaubnis für den Kohleabbau gebeten habe:

> Now, that's why we say, we cannot allow mining to take place because of the money magnats without any consultation to the direct descendants of Mapungubwe. Now, the problem is, when food is still being prepared, you don't have many volunteers to cook, but when it's at the table, everybody wants to partake of the food. Now, we are the direct descendants. People who are not the direct descendants are the ones that are claiming the area […]. One, one good day he [= ein Bergbaumagnat, kein Name genannt; CB] fooled me and I disputed, I said: „No, I cannot give a blank check." Because that area belongs to all South Africans and we cannot mine for the sake of mining when we know that that area can be used to become an agricultural land. It's very fertile. (Nduvho u.a. 12.08.2013)

Nduvho geht in seiner Argumentation vom exklusiven Anspruch der Vhangona auf direkte Nachfahrenschaft („we are the direct descendants") und damit der Bestimmungshoheit über das, was am MCL passieren darf, dahin, dass Mapungubwe allen Südafrikaner*innen gehört. Doch trotz dieser inklusiven Sicht spricht er den Vhangona, in diesem Beispiel vertreten durch ihn selbst, eine quasi administrative Rolle zu. Sie wollen das Land zum Wohl aller Südafrikaner*innen verwalten und landwirtschaftlich nutzen. Shandu wägt Bergbau und Kulturerbe in einer Überlegung gegeneinander ab:

> There's gold, there's diamonds, there's coal. But just imagine, if we allow mining in the Kruger National Park, what is going to happen to the animals? And what is going to happen to the park itself? Shall we say, we are rich when those animals are gone? Shall we say, we are a rich nation when the Kruger National Park is gone? And it's not wrong that Mapungubwe was declared a world heritage site, not wrong. Now, and those who gave us that award, that title of the world heritage site, what are they saying today? […] What if UNESCO withdraws the award? What are we going to say (Nduvho u.a. 12.08.2013)?

Shandu stellt in diesem Zitat noch einmal die Bedeutung von Welterbe und Natur für Südafrika heraus, besonders die des ikonischen Kruger National Park. Sowohl dessen hypothetischer Verlust als auch der der Wildtiere durch Bergbau wiegen in seiner Vorstellung schwer. „Reichtum" liegt für Shandu nicht im Geld, sondern in nichtmonetären Ressourcen wie Biodiversität und Kultur. Für ihn sind Mapungubwe und der Kruger National Park gleichgestellt. Im letzten Teil schwingt zudem eine gewisse Verlegenheit über die Diskussion mit: Wie stehen Südafrikaner in der internationalen Gemeinschaft da, wenn sie es nicht schaffen, ihr Kulturerbe zu erhalten und die UNESCO schlussendlich den Welterbestatus entzieht?

Es lassen sich hier Parallelen zum Narrativ der African Renaissance von einem Afrika ziehen, das seine angestrebte Rolle in der Weltpolitik auch auf einer Stärkung von kultureller Identität baut. Die African Renaissance propagiert die Vorstellung von kultureller Diversität und nationaler Einheit als Equilibrum, durch das schlus-

sendlich ökonomische Entwicklung für den Kontinent entstehen kann. Dazu muss einerseits das kulturelle Erbe der verschiedenen ethnischen Gruppen in Afrika gefördert werden; auf der anderen Seite muss aber auch eine Re-Identifikation mit diesem dort stattfinden, wo Communities den Bezug zu ihrem Heritage durch koloniale Kulturerbepraxen verloren haben.

Einigen ehemaligen Kolonialstaaten wie Südafrika stellt sich seit deren Unabhängigkeit die Frage zum Umgang mit materiellem kolonialem Kulturerbe (vgl. Rowlands/Jong 2007). Einige Heritage Professionals argumentieren, dass solchem kolonialen Heritage durch den aktiven Umgang eine therapeutische Funktion innewohne:

> Thus we need to expand the category of „heritage“ beyond the confines of traditional understanding, to see heritage as a form of therapy, as the past laboring in the service of a better future, a progressive and productive benefit to all, but specifically for the disempowered, dislocated and disadvantaged (Meskell/Scheermeyer 2008: 156).

Giblin hält diese Sichtweise für unzutreffend: „However, academic critiques of healing-heritage typically cite the failure of heritage to heal, either because it cannot heal, or because it is managed incorrectly“ (2014: 500). Heritage könne nicht allein für eine soziale Wiedererneuerung nach einem Konflikt sorgen, sondern lediglich ein Teil davon sein. Die „Heilungsfunktion“ von Heritage beschränkt sich auf soziale, kulturelle und ökonomische Bereiche (vgl. ebd.: 503). Globale Akteur*innen wie die UNESCO, der Europarat und die Weltbank unterstützen zwar die Deutung von Heritage als Heilmittel, perpetuieren damit aber genauso die problematische, dichotome Rollenverteilung von Tätern und Opfern und damit die soziale Stigmatisierung der Gruppen. Zudem befinden sich ihre Narrative von Versöhnung und Frieden durch Heritage, das nach einem Konflikt zur Demonstration gemeinsamer Werte genutzt wird, im Bereich des AHD (vgl. ebd.: 504).

Eine Konsequenz aus der Kolonialzeit im Umgang mit dem eigenen kulturellen Erbe ist die Formung von staatlich anerkannten Erinnerungen: „Studies of memory in Africa have consistently stressed the contested nature of such practices as commemoration, remembrance, and forgetting. State ritual and personal and group recollections are inevitably situated in a politicized context“ (Rowlands/Jong 2007: 13). Solch eine staatliche Legitimierung von Erinnerung wurde sichtbar, als das Department of Environmental Affairs die potenziellen Bona-fide-Communities von Mapungubwe zum Zwecke der Verifikation ihrer Abstammung Lieder, Geschichten und Tänze performieren ließ. Es fand also ein staatlich gelenkter Selektionsprozess der Bona-fide-Communities statt, der gleichzeitig eine Vorauswahl der Bestandteile des offiziellen Narrativs zu Mapungubwe war. Die Bona-fide-Communities wurden in ihrer Identität an Mapungubwe gebunden, was Auswirkungen auf das eigene Selbstverständnis, aber auch auf ihre Ansprüche am Land der Welterbestätte hat. Rowlands und de Jong nennen solche Prozesse „heritage technologies for the production of official pasts and futures“ (ebd.: 13), die von der UNESCO und anderen

Kulturerbeinstitutionen durch deren Strukturen unterstützt werden. Bereits bei der Nominierung sehen es die UNESCO-Richtlinien vor, ein offizielles Narrativ über eine Stätte oder eine Praktik festzulegen.

Mapungubwe kann nicht zum kolonialen Erbe Südafrikas gezählt werden wie beispielsweise Robben Island. Dennoch wird auch ihm eine quasi-therapeutische Funktion beim Überkommen des Apartheidserbes zugerechnet. In dem durch Heritage-Technologien geformten, staatlich legitimierten Narrativ zeigt sich die präkoloniale Größe der (Süd)Afrikaner. Obwohl jedoch das Narrativ staatlich und international legitimiert und durch Mapungubwes Einschreibung als Welterbe auch gewissermaßen zementiert ist, so gehört es doch immer noch zum selben Staat, der sich nach den Präsidenten Mandela und Mbeki schwer damit tut, sich einheitlich zur Bewahrung kulturellen Erbes oder Bergbau beziehungsweise zu Rahmenbedingungen für eine Koexistenz dieser beiden zu bekennen.

Damit Kulturerbe eine – therapeutische, ökonomische oder soziale – Funktion für Menschen entwickelt, müssen sich diese zunächst mit dem Heritage identifizieren. Shandu, Selma und Sandra sehen Mapungubwe als Teil eines kollektiven südafrikanischen Nationalstolzes. Ndafara geht noch einen Schritt weiter und bringt den Gedanken auf, dass Stolz ein wichtiges Element von ökonomischer Entwicklung sein kann:

> A lot of people around Mapungubwe don't necessarily know how important that kingdom was, right, but by associating themselves with the kingdom, with what happened in the past, that gives pride. And don't underestimate the element of pride in economic development, because if you are not, it affects your self-esteem, then you are more likely to not be of economic value. But if you have that self-esteem, that pride, you are more likely say, okay, we want to do things, you know, we are the people associated with a very great kingdom, we might want to do. So I wouldn't want to underestimate that social drive as it were (Ndafara 25.07.2012).

Der Stolz auf kulturelles Erbe erfordert eine starke Identifikation mit diesem. Damit einher geht der Wille, es zu bewahren, es aber auch anderen zu zeigen.

Ndafaras Aussage wäre demnach so zu interpretieren, dass durch eine starke Identifikation mit Mapungubwe und seiner Geschichte bei den Communities ein Gefühl des Stolzes entsteht. Das Narrativ, mit dem Mapungubwe auf die UNESCO-Welterbeliste eingeschrieben wurde, liefert das Futter dafür: Bevor weiße Siedler nach Südafrika kamen, gab es hier bereits eine ökonomisch florierende Gesellschaft, die nicht nur eine frühe Form der sozialen Stratifikation, sondern auch filigrane Kunsthandwerkstücke hervorgebracht hat. Das Benennen der Order of Mapungubwe oder des Mapungubwe Institute for Strategic Reflection, aber auch des Mapungubwe Hotel hat Symbolcharakter: Zum Ersten verweist der Name auf die Zeit vor Apartheid und Kolonisation des Landes, auf eine schwarze, afrikanische Vergangenheit. Zum Zweiten ist Namensgebung ein „act of power", der Autorität und Kontrolle ausstrahlt (vgl. Guenther 2009: 412). Häufig werden Orte, Monumente,

Institutionen und Personen nach etwas oder jemandem benannt, auf den man stolz ist, an den man erinnern oder dessen Erbe man forttragen will. In Südafrika wurden Umbenennungen als „act of symbolic repatriation and restitution" (Swanepoel 2012: 81) nach Apartheid und Kolonialzeit gesehen. Dass Mapungubwe seinen Namen beispielsweise dem höchsten südafrikanischen Orden leiht, zeigt der Öffentlichkeit, dass es sich um eine Würdigung der präkolonialen Vergangenheit handelt. Mapungubwe erlangt zunächst Bedeutung als Baustein von südafrikanischer Identität. Hinzu kommt die globale Bedeutung der Welterbelandschaft, die sich durch den formulierten OUV ausdrückt.

Was Ndafara den „social drive" nennt, kann dazu führen, dass Personen, die sich mit Mapungubwe identifizieren und stolz darauf sind, das MCL sowohl bewahren als auch es der Welt zeigen wollen. Schlussendlich ist diese Aussage wieder auf die Generierung von Tourismus in der Gegend gerichtet: Je mehr Tourist*innen kommen, desto mehr Infrastruktur muss in der Gegend entstehen. Dies soll durch lokale und/oder traditionelle Communities gewährleistet werden. Zuallererst müssen diese aber investieren, sodass nicht nur Stolz, sondern auch soziales Vertrauen in die Tourist*innen, das Marketing und die Strahlkraft des MCL bestehen muss.

Die Identifikation mit Mapungubwe geht mit einem Gefühl von Besitz einher, wie Selma darstellt:

> [A]nd that's how people, people see it as their site, their reserve. So school kids come from Venda, which is about two hours away, sort of Makhado way. And they would come in busses and they owned this place, so the majority of visitors weren't international tourists or nationals from South Africa, rather people from the area. And they saw it as their reserve, their place, their site and still this is an area where people do slaughtering, and it's just stuff on the park itself. So I think they do have in that region that sense of ownership of this is ours (Sandra und Selma 01.08.2012).

Auch wenn fraglich ist, ob die Schulklassen nach Mapungubwe kommen, weil sie stolz darauf sind oder weil es Teil des Schulcurriculums ist: An diesem Beispiel der Schulklassen aus Venda und der „people from the area" will Selma den „sense of ownership" demonstrieren. Die Interaktion dieser Personen mit der Landschaft findet allerdings im Rahmen von Besuchen statt, da ja niemand im MCL selber wohnt. An diese Einheit im Schulcurriculum wird der Anspruch gestellt, noch aus der Apartheid stammende „Mythen" über präkoloniale afrikanische Gesellschaften zu korrigieren (vgl. Lekgoathi, MISTRA Workshop 4.8.2012). Damit wird wiederum das offizielle, staatlich legitimierte Narrativ sichtbar, welches die Wahrnehmung von Mapungubwe auf eine bestimmte Art und Weise zu prägen sucht.

Auf nationaler Ebene hat das Kulturerbe Mapungubwe Diskurse und Handlungen angestoßen, die auf die Formung von südafrikanischer Identität und Identifikation mit dem eigenen kulturellen Erbe zielen. Die hier entwickelte Agency ist im Kontext zweier Bedingungen zu sehen: zum einen nötigte die Entstehung und schließlich die Inbetriebnahme des Vele-Tagebaus die Akteur*innen erst dazu, Ma-

pungubwe zu verteidigen und mehr Aufmerksamkeit für seinen Schutz zu erreichen. Zum anderen haben die Konzepte von Rainbow Nation und African Renaissance (mehr oder weniger erfolgreich) einen Rahmen für die Inwertsetzung von Heritage als konstituierend für (süd)afrikanische Identität und gesellschaftlichen Zusammenhalt geschaffen. Aus internationaler Sicht übt die UNESCO Einfluss aus auf den nationalen und lokalen Umgang mit kulturellem Erbe sowie auf dessen Interpretation.

9.3.3 Ein Nashorn geht auf Reisen: die internationale Ebene

Das bekannteste Fundstück von Mapungubwe ist das Golden Rhino. Ein kleines, aus Goldfolie filigran gehämmertes Rhinozeros, das für seine fast 1000 Jahre eine erstaunliche Mobilität beweist: Es ist auf dem Logo des Mapungubwe Arts Festival in Polokwane genauso zu sehen wie auf dem des Londoner Golden Rhino Mapungubwe Film Festival, auf einer Sonderbriefmarke und als Prägung einer Sondermünze. Als Symbol und als Ding wechselt es so von der lokalen auf die nationale und die internationale Ebene, wo es auf Politik- und Kulturschaffende, auf Touristen, Museumsbesucher und Wissenschaftler trifft.

Im Vorfeld einer für das Jahr 2016 im British Museum in London geplanten Ausstellung zu südafrikanischer Kunst wurde das Golden Rhino als Äquivalent zu Tutenchamuns Maske beschrieben, aber auch als „political football“ (David Smith 2015). Beiden Beschreibungen liegt eine gemeinsame Auffassung des Golden Rhinos zugrunde: Es ist ein einzigartiger Kunstgegenstand, der Auswirkungen auf Kulturpolitik und nationale Identität hat.

Dies scheint zunächst eine große Zuschreibung an das kleine Nashorn zu sein. Jedoch wird Mapungubwe als Symbol einer präkolonialen afrikanischen Vergangenheit gesehen, die für Entwicklung und Fortschritt steht, lange bevor die ersten Europäer sich im südlichen Afrika ansiedelten. Der für die Apartheid fundamentale Mythos der Terra Nullius geriet mit der „Wiederentdeckung“ Mapungubwes ins Wanken. In der Folge wurde die Stätte politisiert und ist heute das Zentrum von Aushandlungsprozessen über die Deutung und Bedeutung der Landschaft. Mehr als jedes andere Fundstück steht das Golden Rhino für das Überkommen der Apartheid und ihrer Unterdrückung afrikanischer Kulturen sowie für den Aufbruch in eine neue Ära des erstarkten afrikanischen Kontinents.

Die Möglichkeit, dass das Golden Rhino in London gezeigt werden könnte, entfachte wiederum lange schwelende Konflikte um seinen Besitz und Aufbewahrungsort, von denen Tina mir 2013 berichtet:

> Issues of ownership of heritage is a big issue here in South Africa and in terms of the communities, which are bona fide communities, this bona fide communities, how do they proof that they are bona fide communities, going back a thousand years ago […]. I think it’s an issue of restitution, I understand the issue of restitution in South Africa, to get the South African objects back that are overseas, back to their country of origin. But there are also certain provin-

> ces in South Africa that feel that everything in Limpopo that was there should go back there. But they don't have the infrastructure, they don't have the correct people to look after it. So we as the [Institution; CB], we don't refer to ourselves as the owners, we are custodians, we are stewards of a portion of the Mapungubwe collection. Because we do recognize, these are heritage objects, ownership is not an entitlement, but our custodianship is that we ensure, that it is well curated, it's well conserved, it's well looked after. And for the past decade we did loan the original rhino for many different exhibitions across the country, at one stage, but we stopped that, because of the high security risk and the high crime rate in South Africa (Tina 30.08.2013).

In Unterkapitel 8.2 wurden bereits die Vorbehalte Tinas gegenüber der Struktur und Eignung des Interpretation Centers im MCL geschildert, als es um den von der Vele Colliery erzeugten Kohlenstaub ging. Hierzu kommt die Diskussion um den passenden Aufbewahrungsort für das Golden Rhino. Während Tina sich dem materiellen kulturellen Erbe Mapungubwes, das sich in der Sammlung befindet, gegenüber protektonistisch gibt und aus konservatorischer Sicht argumentiert, dass das Objekt am besten in ihrem Museum gelagert werden soll, so gibt es auch Stimmen, die eine Restitution des Nashorns – wie auch anderer in der Apartheid von der Stätte entnommener Objekte – an seinen Ursprungsort verlangen. Letztere Position entstammt der Forderung nach einer Dekolonisierung der Museen. Auf dem Onlineportal Business Day Live wird der Historiker Ciraj Rassool in Bezug auf den jetzigen Ausstellungsort des Golden Rhino wie folgt zitiert:

> We can't just keep on relying on the old institutions which acquired these artefacts under dubious means […]. It's a tragedy there was a failure to create a suitable museum […]. The Golden Rhino is left in limbo […]. It is important that these aspects of South African culture be known about in as many countries as possible (Agency Staff 2015).

Apartheid und Postkolonialismus liegen hier nah beieinander: Das Golden Rhino wird geschützt in einer Institution, die ihre Existenz dem Apartheidsregime verdankt; genauso wird es aber als ein Symbol für die Überwindung eben diesen Regimes stilisiert.

Als ein solches materielles Zeugnis für die große vorkoloniale Vergangenheit des südlichen Afrika soll das Golden Rhino nun seine Reise nach London antreten. Ob es dort wirklich zu sehen sein wird, hängt nun vom Department of Arts and Culture ab, das den Verleih genehmigen muss. Falls es dazu kommt, ist die Hoffnung, wie es auch Rassool anspricht, dass Südafrika nicht mehr ausschließlich mit der Apartheid, sondern auch mit einem reichen, vorkolonialen Kulturerbe assoziiert wird.

Das Golden Rhino wird hier von Akteur*innen wie Rassool bewusst in die Kulturerbe-Assemblage einbezogen, um den internationalen Diskurs über Südafrika zu reterritorialisieren. Im Kontext von Ausstellungen geht es auch darum, Deutungshoheit über die eigene Vergangenheit zu erlangen. Europäische und westliche

ethnologische, naturhistorische und historische Museen lagern große Sammlungen an Gegenständen, die zu Kolonialzeiten vor allem aus Afrika entwendet wurden.[120] Diese Prozesse der rechtswidrigen Inbesitznahme waren geprägt von Raubgrabungen, Plünderungen und häufig genug auch vom brutalen Vorgehen der Kolonialherren gegenüber der lokalen Bevölkerung. Das Raubgut wurde in Museen und private Sammlungen auf der ganzen Welt verteilt (vgl. Shyllon 2006: 137). Als Konsequenz hieraus wurde das Museum ein Ort, der rassistischen Diskurs förderte und festigte, der die Rolle von Kolonialherren als Ordnungsmächte und Besitzer bei gleichzeitiger Enteignung indigener Gruppen stärkte und der für den Fluss von Geld, Macht und Wissen stand (vgl. Gentry 2015: 3).

Eine der wichtigsten Bewegungen, so Rassool, die in südafrikanischen Museen am Anfang dieses Jahrtausends Einzug gehalten hat, war ein Wechsel in der Sicht auf schwarze Südafrikaner: Mit der Schließung des seit den 1950er-Jahren in Kapstadt gezeigten „Dioramas", dem Modell eines Bushman Camps, Anfang des jetzigen Jahrtausends und der Zusammenlegung des ethnografischen und des kulturhistorischen Museums in Kapstadt wurde die Trennung zwischen Personen mit und Personen ohne Geschichte aufgehoben. Viel mehr noch: Es war ein Blickwechsel, der es ermöglichte, schwarze Südafrikaner nicht mehr als rassifizierte Objekte, sondern als Menschen wahrzunehmen (vgl. Davison 2005: 192). Museen, Cultural Villages oder sonstige touristische Dienstleistungen wie Township Tours oder Safaris werden dafür kritisiert, das koloniale Bild von Afrika zu perpetuieren. Südafrika erscheint an diesen Orten als Kondensation einer „authentischen" afrikanischen Erfahrung, die sich aber als Verpackung einer für internationale Tourist*innen fantasierten Scheinwelt entpuppt. Witz, Rassool und Minkley kritisieren, dass bei touristischen Sehenswürdigkeiten wie in Kolonial- und Apartheidszeiten eine Mischung aus Natur und Wildtieren und dem „primitiven Afrikaner" zur Schau gestellt wird. Dies gilt besonders für Nationalparks und Cultural Villages (vgl. Witz/Rassool/Minkley 2005: 309; vgl. auch Bunn zu kolonialen Nationalparks und Unterkapitel 5.2). Die Diskrepanz zwischen einem wissenschaftlich und einem unternehmerisch geführten Diskurs über Tourismus wird hier deutlich: Während die Wissenschaft gerade die Propagierung des Bildes eines „authentischen" (d.h. kolonialen) Afrikas kritisiert, entspricht dieses aber den Erwartungen der Tourist*innen. Darauf zielen Konzepte wie die in Abschnitt 8.3 vorgestellten von Harold genauso wie das Eigenmarketing von SANParks (vgl. ebd.: 309f.; Abschnitt 5.3.5).

Vor dem Hintergrund, dass afrikanischen Communities durch das Verhalten von Kolonialmächten und – in diesem Falle – dem Apartheidsregime die Deutungsmacht über ihre (geraubten) kulturellen Gegenstände entzogen wurde, ist die Be-

[120] 1970 schloss die UNESCO zwar bei der Verabschiedung ihrer Konvention die Pflicht für jeden Vertragsstaat ein, unrechtmäßig erlangte Kulturgüter, die sich in Museen oder religiösen Einrichtungen befinden, auf Ersuchen des Ursprungslandes zu restituieren. Allerdings konnten sich die Vertragsstaaten nicht auf eine geeignete Regelung für die Restitution von in Kolonialzeiten ausgeführten Kulturgütern einigen, sodass die Rückführung dieser nicht völkerrechtlich, sondern bilateral geregelt werden muss (vgl. Taşdelen 2015: 230ff.).

mühung um eine Wiedererlangung der Deutungshoheit über das eigene Land und die eigene Vergangenheit eine zentrale Forderung im Prozess der Dekolonisierung. Das Golden Rhino symbolisiert den Gegenentwurf zum primitiven Afrikaner als Objekt des kolonialen Blickes. Als solches wird es bewusst in den internationalen Diskurs über Südafrika eingebracht, um diesen neu auszurichten. Die Zukunft wird zeigen, inwiefern das Bild Südafrikas in der Welt sich durch eine Ausstellung im British Museum, die sicherlich eine hohe Aufmerksamkeit genießen wird, verändert. Man kann mutmaßen, dass das für den Tourismus geschaffene Narrativ von Südafrika als „world in one country" und der zur Schau gestellten kolonialen, scheinbar authentischen Fantasiewelt wohl dominant bleiben wird. Genau dies ist auch das Bild, mit dem Mapungubwe von SANParks und Harold international vermarktet wird und das den Seherwartungen der Tourist*innen entspricht. Ebenfalls richtet sich das geplante Cultural Village in der Umgebung des Mapungubwe Nationalparks wohl eher an (internationale) Tourist*innen denn an die lokale Bevölkerung.

Durch ihre Anlage als strukturell westlich geprägte Institution und den AHD bestärkt auch die UNESCO immer wieder (unabsichtlich) solche Bilder eines „authentischen" Afrikas. Der als eurozentrisch kritisierte OUV und die von den Vertragsstaaten eigens zusammengestellten Tentativlisten, auf denen für eine Nominierung vorgesehene Kulturgüter geführt werden, erinnern immer noch an Kolonialzeiten. Zum einen stehen diese Kulturgüter nicht mehr ausschließlich im Einflussbereich ihres Territorialstaates, sondern auch in dem einer internationalen Organisation (vgl. Röschenthaler/Diawara 2011: 4). Zum anderen erinnert die Listenführung an frühe ethnografische Forschungen, die unter dem Eindruck standen, dass „primitive" Kulturen im Verschwinden begriffen waren. Die Folge war eine regelrechte Dokumentationsmanie (vgl. Brown 2005: 48). Ganz unberechtigt scheint eine umfassende Dokumentation gerade im Mapungubwe Cultural Landscape nicht, wenn man die mögliche Gefährdung des kulturellen Erbes durch Bergbau in Betracht zieht. Diese Möglichkeit setzte in der UNESCO WHC über einige Jahre mehrere Verhandlungen, Expertenberichte und zwei Besuche durch UNESCO und ICOMOS in Bewegung.

In der jüngeren Vergangenheit wurde seitens der UNESCO versucht, kulturelles Erbe unter Einbeziehung lokaler Communites zu demokratisieren und die „aesthetic hierarchies" (Bendix 2015: 220) zu verflachen. Auch wenn die Organisation noch stark in der Tradition westlicher Denkmal- und Kulturschutznormen steht und ihre Listen des materiellen und immateriellen Welterbes weiterhin einen exklusiven Charakter haben, so öffnet sich die UNESCO doch mittlerweile für die unterschiedlichsten Formen von Kultur (vgl. Hylland Eriksen 2001; Bendix 2015: 220). Trotzdem ist eine durch den AHD geprägte Vorstellung von kulturellem Erbe und dem Umgang mit diesem in der UNESCO vorherrschend. Wie in der in Unterkapitel 8.4 beschriebenen Sitzung des UNESCO WHC dargestellt, wird diese Vorstellung von Staaten des Globalen Südens durchaus angefochten. Der Umgang

mit kulturellem Erbe sowie mit dessen Bewahrung, so die Argumentation Indiens und Südafrikas, unterliegt der vertragsstaatlichen Souveränität.

Gerade auf der internationalen Ebene wird das Konfliktpotenzial im Umgang mit kulturellem Erbe sichtbar. Hier treffen neben den unterschiedlichen Traditionen des Kulturerbemanagements auch die nationalen Interessen der Staaten aufeinander. Insbesondere bei multilateralen Verhandlungen und in internationalen Settings wie der WIPO und der UNESCO lassen sich Wechselprozesse zwischen der lokalen, nationalen und internationalen Ebene feststellen. Die verhandelnden Staaten bringen einerseits ihre lokalen und nationalen Praktiken mit in die Arena, aus der heraus wiederum in Bezug auf den Umgang mit kulturellem Erbe Prozesse in Gang gesetzt oder eben blockiert werden (vgl. Groth 2012). So hat Südafrika zwar die UNESCO-Konvention von 1972 in Form des World Heritage Convention Act (No. 49 of 1999) in nationales Recht überführt.[121] Hier wirkten die Ergebnisse internationaler Verhandlungen auf die nationale Ebene ein. Doch trotz des verpflichtenden Charakters sowohl der UNESCO-Konvention als auch der national geltenden Verordnung zeigt der Fall Mapungubwe, dass zwischen (Handlungs)Realität und (ideellem) Anspruch durchaus eine Diskrepanz bestehen kann.

Zu der Motivation, durch Welterbe internationale Aufmerksamkeit zu erregen, gesellen sich Argumente für die mobilisierten ökonomischen Vorteile durch eine Mitgliedschaft und eine (bedingte) Anerkennung der UNESCO-Richtlinien sowie eine damit einhergehende gewisse Akzeptanz des AHD: die Strahlkraft des Welterbelabels, das sowohl Touristen anzieht als auch für Abgrenzung gegenüber anderen Ländern sorgt. Mit dem Welterbelabel wird „Außergewöhnliches“ und „Einmaliges“ bedacht. An staubigen Savannenlandschaften mit Sandsteinformationen hat Afrika gewiss keinen Mangel. Die Landschaft Mapungubwe, eine Assemblage aus Oral History, archäologischen Funden, verschiedensten Akteur*innen und Seherwartungen, gibt es dagegen nur einmal auf der Welt: im Territorium der Republik Südafrika.

Die Einzigartigkeit des Mapungubwe Cultural Landscape ist eine Überschneidung in den Narrativen von UNESCO und dem Vertragsstaat Südafrika. Eine weitere liegt darin, Tourismus als Instrument ökonomischer Entwicklung zu betrachten. Dies ist besonders im Fall Mapungubwe mit der Einschränkung zu sehen, dass Tourismus zwar per Weißbuch als solch ein Instrument gehandelt wird, in der politischen Realität aber – trotz der stets bemühten Metapher der Balance – Bergbau und Landwirtschaft als die Sektoren mit größerem volkswirtschaftlichen Nutzen gelten.

Weiterhin hat gerade Weltkulturerbe das Potenzial, internationale Unterstützung zu aktivieren, was ein weiterer Aspekt seines Charakters als Ressource ist (vgl.

[121] Dies beinhaltet die Schaffung bürokratischer und administrativer Strukturen im Land, beispielsweise Institutionen, die mit der Verwaltung des Welterbes betraut sind. Aufgrund des hohen juristischen und organisatorischen Aufwandes wird die völkerrechtlich bindende UNESCO-Konvention deshalb längst nicht in allen Vertragsstaaten in geltendes nationales Recht überführt (vgl. Tauschek 2013: 196f.).

Macdonald 2009: 123). Dies ist deshalb besonders wichtig, weil die den Richtlinien der UNESCO entsprechende Bewahrung von Welterbe hohe Kosten erzeugt, die entweder durch das Land selber aufgewendet, durch Tourismus erwirtschaftet oder durch Sponsoren gedeckt werden müssen. So zeigt sich auch bei Mapungubwe die Verknüpfung der verschiedenen Ebenen gerade dann, wenn es um Förderungen geht: Für das Nomination Dossier standen sowohl südafrikanische als auch internationale Experten aus Schweden (Nordic World Heritage Office, Stockholm) sowie finanzielle Mittel der norwegischen Regierung (im Rahmen des norwegisch-südafrikanischen Environmental Cooperation Agreement) zur Verfügung. Die Peace Parks Foundation, die die Bildung der Greater Mapungubwe Transfrontier Conservation Area koordiniert, wird von der Nationale Postcode Loterij (Niederlande) und der Svenska Postcode Lotteriet (Schweden) unterstützt.

Bevor es aber zu den Verhandlungen bei der UNESCO und zu Kontroversen über die Deutungshoheit über Mapungubwe kam, musste 1932 erst ein junger ehemaliger Archäologiestudent im Norden der damaligen Union of South Africa durstig werden. Durch das goldene Trinkgefäß, das van Graan von dem alten Mowena mit Wasser gefüllt erhielt, offenbarte Mapungubwe seinen Charakter als Ressource. Van Graan, der sein Wissen über Groß-Simbabwe und die Spekulationen um dessen Ursprung mitbrachte, erkannte das Potenzial der Landschaft. Er erachtete es als möglich, dass dort noch mehr goldene Gegenstände lagerten und dass er eine archäologische Entdeckung gemacht hatte. Diese Möglichkeit ist nach Onneweer (2014) ein entscheidendes Charakteristikum einer Ressource: Schon allein ihre potenzielle Existenz setzt Prozesse in Gang. Dies bewahrheitete sich auch für Mapungubwe, obwohl Mowena standhaft versuchte, eine solche Entwicklung zu blockieren. Der Ressourcencharakter Mapungubwes aktivierte die Entdeckerlust einiger südafrikanischer Archäologen, die schließlich das Golden Rhino ans Tageslicht brachten. Als Symbol begab es sich auf seine Reise durch die Welt. Dass Mapungubwe einmal internationale Diplomaten in Paris, Brasilia und St. Petersburg zu Verhandlungen aktivieren würde, oder dass durch das Golden Rhino die Narrative der – 1932 nicht einmal offiziell etablierten – Apartheid umgedeutet werden würden, hätten sich sicher weder van Graan noch Mowena träumen lassen.

10. Synthese

Als ich 2011 mit der Recherche zu dieser Arbeit begann, befand sich der Konflikt um Mapungubwe und Vele gerade erstmals im Abklingen. Save Mapungubwe, SANParks und CoAL hatten sich auf eine Zusammenarbeit verständigt, die sie als Meilenstein darstellten: Ein Bergbauunternehmen arbeitet zusammen mit Natur- und Umweltschützern, um Flora, Fauna und kulturelles Erbe in einem empfindlichen Gebiet zu konservieren. Im selben Jahr fand unter Beteiligung von Archäolog*innen, betroffenen Communities und einem Vertreter der Nedbank eine Podiumsdiskussion in Johannesburg statt. Eingeladen hatten Brand South Africa, deren Ziel der Aufbau einer national und international erkennbaren Marke ist, und das National Heritage Council.[122] Die Diskussion fragte danach, ob ökonomische Entwicklung und Schutz von Kulturerbe gleichzeitig nebeneinander existieren können: „Can Heritage, Development Co-Exist?“ Wenn man den Hintergrund der Teilnehmer*innen betrachtet, so ist es kaum verwunderlich, dass die Antwort nur „Ja“ lauten konnte (vgl. Rehbock 2011).

Um fünf Jahre und einige Feldforschungen reicher an Wissen möchte ich die 2011 diskussionsleitende Frage umformulieren: „How can heritage and mining co-

[122] Da hinter Brand South Africa eine Agentur steht, die die Image- und Markenbildung für Südafrika betreibt, kann nicht erwartet werden, dass sich die Teilnehmer auf der Podiumsdiskussion allzu kritisch mit dem Gegenstand auseinandergesetzt haben.

exist?“ Dies mache ich aufgrund zweier grundlegend zu treffenden Unterscheidungen:

Welche Art von Entwicklung ist gemeint? Entwicklung ist nicht gleich Entwicklung: Es kann sowohl technologischer oder wirtschaftlicher Fortschritt als auch eine Veränderung der sozioökonomischen Lebensbedingungen gemeint sein. Zu beachten ist, dass das Entwicklungsnarrativ westlich geprägt ist: Es wird eine Entwicklung hin zu westlichen Standards gefordert.

Was ist der Katalysator für Entwicklung? Die ursprüngliche Frage nach Kulturerbe und Entwicklung eröffnet eine dichotomische Falle. Sozioökonomische Entwicklung kann auch durch die Vermarktung von Kulturerbe stattfinden, dies muss nicht zwangsläufig ausschließlich durch industrielle Aktivitäten geschehen. Angesichts der Tatsache, dass die südafrikanische Wirtschaft neben dem wenig nachhaltigen Bergbau und der Landwirtschaft auch auf Tourismus angewiesen ist, muss dieser als ein Motor von Entwicklung gleich behandelt werden.

Das vorliegende Kapitel verstehe ich als Synthese besonders der Kapitel 8 und 9 in Bezug auf die Frage nach möglichen Entwicklungschancen der Region Vhembe und Südafrikas durch Kohlebergbau und/oder Welterbe. Die beiden soeben genannten Diskussionspunkte sind dabei aus den ausführlicher dargestellten Diskursen sowie deren Re- und Deterritorialisierungen extrahiert.

10.1 Tradition gegen Moderne, Stillstand gegen Entwicklung?

Selbst von mir interviewte Bergbaugegner*innen räumten in den Gesprächen die Bedeutung von fördernder Industrie für Südafrika ein. Damit verbunden war aber die Forderung nach verpflichtendem Umweltschutz, Aus- und Weiterbildung der Angestellten sowie einem durch verschiedene Institutionen einheitlich agierenden Staat. Die fördernde Industrie solle nicht unkritisch als alternativlose Retterin der Region Vhembe gesehen werden:

> But we do need industries etc. What we are saying is, why there, why not someplace else, is that spot the only coking coal in the whole of South Africa, or in the whole world? This is the basic question: Why there? And then the second question is, 500, at the most, miserable jobs, out of a population of … I mean, look at the Musina area, you've been there, you look at … it's a typical border town, three quarters of the population are Zimbabweans, but let's look at the landscape and let's not say Zimbabweans and South Africans, but at that larger landscape, and to think that one mine, where the top jobs are in any case from the outside, the trained … the mining guys, it's the lowermost jobs, and what they are doing is they are paying minimum wages, it's … they are not paying by building schools or nothing, you have to force them to spend an extra dollar on social stuff, and if you don't force them, they won't do that because it's not good for the investment. Anyway. Okay, the big

> picture is, wow, we accept that maybe industrialization on the coal fields of that part of the country could be bringing benefits for the population at large. But let's compare that first. Let's do this, the study, not saying: But what can tourism do in that area. What we were saying is, let's do the study, let's do the regional planning first and not accept that the mine is the savior of that area, that is all of that we were saying (Vincent 31.07.2012).

Die dichotome Gegenüberstellung von Kulturerbe und Entwicklung setzt ein Verständnis von Heritage als vergangenheitsorientiertem Vakuum mit rein ästhetischen Werten voraus. Bereits Hewison (1987) bemängelte, dass nicht schon zeitgenössische Kunst zu Kulturerbe gemacht wird. Der Dichotomie Kulturerbe-Entwicklung inhärent ist auch die Dichotomie „vormodern (traditionell)/modern", die ebenfalls eine Wahrnehmungsfalle ist. Einen Teil ihrer Legitimation zieht die sogenannte „Entwicklung" aus genau dieser Gegenüberstellung. Entwicklung, so wird suggeriert, kann nur durch neue, innovative Technologien entstehen, durch eine radikale Veränderung. „Tradition" hingegen wird als rein kulturell wahrgenommen (vgl. Merlan 1991: 341). Somit erscheint Entwicklung als dynamisch, wohingegen Tradition eine statische Größe ist.

Personen, denen in Diskursen eine „traditionelle" oder „vormoderne" Haltung zugeordnet wird – Heritage Professionals, aber auch die Vertreter*innen der Bonafide-Communities – werden häufig als negativ einer wirtschaftlichen Entwicklung gegenüberstehend gezeichnet (vgl. Onneweer 2014: 108). Dabei handelt es sich um eine vereinfachende Darstellung, aber auch um eine Art von sozialer Grenzziehung. Nachdem John Wallington seinen Posten als CEO von Coal of Africa Ltd. im Juli 2013 kurz vor der Schließung Veles verlassen hatte, sprach er gegenüber der südafrikanischen Financial Mail über die gescheiterte Zusammenarbeit mit Save Mapungubwe:

> I went right out of my way to engage with them […], which has not been the conventional approach from the mining industry to such organisations. I was disappointed because, in my view, the path these NGOs followed is not sustainable. If they do not find a way to engage honestly in finding a balance between their cause and economic development then I believe they will become increasingly irrelevant (zitiert in Ryan 2013).

Wallington wirft Save Mapungubwe vor, die ökonomische Entwicklung bei der Durchsetzung ihres Anliegens nicht im Blick zu haben. Er impliziert mangelnde Kooperationsbereitschaft und schiebt die Schuld am Scheitern des MoU gleichzeitig Save Mapungubwe zu. Nicht nur das: Auch, dass generell keine ökonomische Entwicklung in der Region Vhembe stattfinden könne, wäre damit die Schuld Save Mapungubwes oder anderer „Traditionalist*innen". Diese stünden der sozialen Mobilität der Menschen im Weg. Wallingtons Übersetzung des Konfliktes ist, dass die Koalitionsgruppe durch die von ihm wahrgenommene Blockade des Diskurses durch Save Mapungubwe letztendlich irrelevant werden würde.

Die Bergbaugegner*innen hingegen sprechen sich für eine sozioökonomische Entwicklung durch Kulturerbe- und Naturtourismus aus. Sie formen eine „community of practice“, die nicht auf ethnischen Prinzipien, sondern auf der Priorisierung von Kultur- und Naturerbeschutz beruht. In ihrem Framing sind CoAL und Vele die Störfaktoren, an denen schlussendlich eine solche sozioökonomische Entwicklung scheitere. Ergo erfolgt eine Unterteilung in „gute“ und „schlechte“ Entwicklung, wobei Bergbau an Vele als „inappropriate development“ letzterer Kategorie zugerechnet wird. (vgl. Save Mapungubwe 2012). Das Vorhandensein der Ressourcen Weltkulturerbe und Kohle an Vele verleiht sowohl den „Traditionalist*innen“ als auch den „Modernen“ soziale Macht. Die „Traditionalist*innen“ sind dabei die Bewahrer*innen, Beschützer*innen und in gewissem Maße Gatekeeper des kulturellen Erbes von Mapungubwe. Sie beschützen aus ihrer Sicht eine nationale Ikone und ein Symbol für die African Renaissance, das eine besondere Bedeutung als Erbe der Menschheit erlangt hat. Als „Heritage Broker“ (Lehrer 2010) fungieren sie als eine Art Bindeglied zwischen Südafrika, UNESCO und dem internationalen Tourismusmarkt. Sie arbeiten ebenfalls daran, dass sich auf nationaler Ebene Stolz auf das kulturelle Erbe des Landes entwickelt. So existieren Communities of Practice und Imagined Communities nebeneinander: Erstere finden sich unabhängig ihres ethnischen oder religiösen Hintergrundes zusammen, letztere werden durch das Narrativ einer territorial gebundenen Einheit konstituiert (vgl. Adell u.a. 2015: 8). Heritage Professionals deterritorialisieren die Bedeutung, die Mapungubwe für Bona-fide-Communities wie die Vhangona hat. Ein Teil ihrer Arbeit liegt in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den archäologischen Fundstücken und in der Kommunikation ihrer Ergebnisse an die Öffentlichkeit. Eine Schutzfunktion wird durch das Erstellen von Plänen für die Parkverwaltung erfüllt. Durch dieses Schützen der externen Landschaft werden Bona-fide- und traditionelle Communities aber auch von einem aktiven Umgang mit der Landschaft abgehalten. Heritage Professionals sind diejenigen, die die öffentliche Meinung und den öffentlichen Diskurs über Kulturerbe entscheidend mitprägen, was ihnen soziale Macht verleiht. Sie bewegen sich in einem diskursiven, unter anderem von UNESCO und anderen internationalen Institutionen unterstützten Rahmen, nach dem Kulturerbe ein Instrument nachhaltiger Entwicklung sei. Durch eine kulturelle Ressource soll vor allem Tourismus angeregt werden, wobei auch dieser bei kritischer Betrachtung nicht ausschließlich Vorteile mit sich bringt.[123]

Genauso erhalten Bergbauunternehmen wie CoAL soziale Macht durch die Ressource Kohle. Eingebettet in den nationalen Diskurs der ökonomischen Befreiung,

[123] Diese Problematik wird auch von der UNESCO anerkannt, die im Jahr 2011 das „World Heritage and Sustainable Tourism Programme“ ins Leben rief. Durch angemessenes Management und Beteiligung der lokalen Communities soll dafür gesorgt werden, dass Tourismus dem Kultur- und Naturwelterbe nicht schadet und allen Interessenseigner*innen dient. Ein zentrales Element ist dabei die Anerkennung der Bedeutung von Welterbe für den Tourismussektor, während dieser wiederum dafür sorgen soll, dass soziale und ökonomische Entwicklung im Umfeld des Welterbes gefördert werden (vgl. UNESCO 2010).

der eng mit der Förderung von Bodenschätzen verbunden ist, kann das Narrativ der lokalen ökonomischen Entwicklung seine volle Wirkmacht entfalten. In den Diskursen um Mapungubwe wird „wirtschaftliche Entwicklung“ mit Bergbau gleichgesetzt, wodurch eine Vereinfachung auftritt, die der Situation nicht gerecht wird. Diese Simplifizierung ist gut an dem Zitat von Wallington zu erkennen, der nach dem Motto argumentiert, wer nicht für Bergbau ist, ist auch gegen wirtschaftliche Entwicklung. Da diese Gleichsetzung aufgrund bestimmter Parameter wie der schnellen Schaffung von Arbeitsplätzen, hohen steuerlichen Einnahmen und der Schaffung von Infrastruktur plausibel wirkt, liegt soziale Macht bei den Vertretern des Bergbaus.

10.2 Bruchstücke: die Legislation in Südafrika

Feststellen lässt sich sowohl auf nationalpolitischer als auch auf lokaler Ebene eine ambivalente Gemengelage in Bezug auf die Frage danach, ob Heritage und wirtschaftliche Entwicklung nebeneinander existieren können. Beim südafrikanischen Staat liegt die Aufgabe, Rahmenbedingungen sowohl für die Kapitalakkumulation der Unternehmen als auch für die Erfüllung der sozialen und ökonomischen Bedürfnisse der Staatsbürger*innen zu sorgen. Die Erfüllung dieser Aufgabe wird auch von den interviewten Akteur*innen erwartet und eingefordert. Als Versäumnis wird von beiden Seiten die fragmentierte Legislation genannt, die als eine der Hauptursachen für das Entstehen des Konfliktes gesehen wird. Dem Staat kommt eine wichtige Rolle bei der Verteilung der Ressourcen zu, wie Li (2003) und Moore (1998) gezeigt haben. Die Macher der politischen Agenden spielen hierbei eine große Rolle und können eine Akteursgruppe bei der Ressourcenverteilung bevorzugen. Bei vertikalen Ressourcenkonflikten – das heißt hier zwischen Landbewohner*innen und Save Mapungubwe auf der einen sowie Staat und CoAL auf der anderen Seite – neigen die Analysierenden häufig zu Simplifikationen im Sinne einer binären Aufteilung in „bösen Staat“ und „gute Landbewohner*innen“; diese Simplifikation erkennt allerdings die Komplexität von Regierungsprogrammen häufig nicht (vgl. Li 2003: 5120).

Den interviewten Akteur*innen zufolge haben die zuständigen südafrikanischen Behörden im Konflikt um CoAL, Mapungubwe und Vele keine gute Figur abgegeben. Die Regierung eines Landes trägt die Verantwortung für die Schaffung eindeutiger Rahmenbedingungen; die südafrikanische Regierung hat dies aber durch Mehrfachzuständigkeiten von Ministerien, die per definitionem unterschiedliche Interessen vertreten, nicht geschafft. Zudem steht die Regierung unter dem Druck, für möglichst schnelle ökonomische Entwicklung zu sorgen. Durch die Mining Charter und das Weißbuch hat sich Südafrika das Narrativ der ökonomischen Befreiung durch Bergbau selbst geschaffen und zu einem „governmental project“ (Li 2003: 5120) gemacht. Dies führt nicht selten zu Konflikten zwischen dem Imperativ der ökonomischen Entwicklung und dem des Natur- und/oder Kulturerbe-

schutzes. Genau solche Konflikte sollen aber, das zieht Stephen Turner als Lehre aus seiner Fallstudie an Mapungubwe, von den entsprechenden Autoritäten reguliert werden:

> State Parties should ensure that all the relevant national government agencies are appropriately co-ordinated in their regulation and management of extractive industry activities, nature and cultural conservation functions and the interfaces between them. In particular, authorities responsible for the mining and energy sectors should be fully aware of, and proactively comply with, policy and legislation regarding nature and heritage conservation (Turner 2012: 20).

Christoph Brumann schreibt, dass das UNESCO WHC vor einem „commons-Problem im Sinne Garrett Hardins“ stehe, da niemand etwas gegen die Bewahrung des Kulturerbes habe, aber nur unter der Voraussetzung, dass nationale Interessen erfüllt wurden (vgl. Brumann 2011: 35). Mapungubwe scheint mir hier ein gutes Beispiel zu sein, auch wenn Brumann die nationalen Interessen auf Einschreibungen der UNESCO-Mitgliedsstaaten bezieht. Der Konflikt um Mapungubwe und Vele steht genau in diesem Zeichen: Das prestigeträchtige Welterbe, durch das man sich zahlungskräftige Tourist*innen erhofft, soll bewahrt werden. Auf der anderen Seite ist nicht nur Kulturerbeschutz von nationalem Interesse, sondern vor allem die sozioökonomische Entwicklung. Insofern bietet der Konflikt um Mapungubwe also eigentlich eine gute Möglichkeit, einerseits die Binarität „vormodern (traditionell)/modern“ zu überwinden und andererseits konstruktiv und im Sinne einer Best Practice eine Lösung für die sozioökonomische Problematik Südafrikas zu erarbeiten.[124]

Brigitta Hauser-Schäublin sieht Tourismus an der Schnittstelle zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und Konservierung (vgl. Hauser-Schäublin 2011: 177). Zwischen „Entwicklung“ und „Kulturerbe“ entsteht eine Dynamik, die darin begründet liegt, dass verschiedene Akteur*innen innerhalb ihrer Netzwerke mit unterschiedlicher Handlungsmacht ausgestattet sind, so dass die „Balance“ zwischen den beiden wahrgenommenen Polen immerzu in Bewegung ist (vgl. ebd.: 178). Präferenzen für einen Pol entstehen bei den Akteur*innen, weshalb eigentlich nie eine Balance herrscht, auch wenn diese gefordert wird. Diese Präferenz kommt durch politische Rahmenbedingungen zustande, wie man in Südafrika sehr gut sehen kann. Das Land hat seit Ende der Apartheid erst drei Präsidenten gehabt, die aber alle eine unterschiedliche Auffassung der Bedeutung von Kultur und Wirtschaft hatten und haben.

[124] Diese Möglichkeit identifiziert Michaela Fenske für die deutsche Kleinstadt Werben, die einerseits als Biedermeierstadt „hergerichtet“ wird, andererseits aber auch Diskussionen um ökonomische und soziale Problematiken der Umgebung anstößt. Werbens Lösung, sich als Biedermeierstadt zu inszenieren, wird als Entwicklungsstrategie auch für andere periphär liegende Kleinstäde diskutiert (vgl. Fenske 2013: 11).

Die besondere Situation an Mapungubwe, in der die begehrten Ressourcen Kohle und Diamanten plus eine Welterbelandschaft auf ähnliche Art und Weise valorisiert werden, stellt eine Herausforderung für den südafrikanischen Staat dar. Auf der einen Seite steht in der Konstitution die festgeschriebene Prämisse, das Kulturerbe Südafrikas zu schützen und zu ehren. Der World Heritage Convention Act (No. 49 of 1999) regelt die Überführung der UNESCO-Welterbekonvention in südafrikanisches Recht. Auf der anderen Seite steht der Wunsch nach wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung im Land. Dies schließt Verminderung von ökonomischer Armut, eine inklusivere Bildung und den Ausbau der Infrastruktur mit ein.

10.3 Integrität erhalten: die Umschreibung der Landschaft zwischen Realität und Anspruch

Als würden sich der Schutz von Welterbe und ökonomische Entwicklung gegenseitig ausschließen, bewegt sich die Diskussion zwischen diesen beiden Polen, ohne sie auch zusammenzudenken. Was unbestreitbar eine schwierige Aufgabe darstellt, ist die Vereinbarkeit von Bergbau und Natur- sowie Kulturerbeschutz. Selbst mit strengen Richtlinien, die eine Rehabilitation der Landschaft regeln, wird eine solche kaum erreicht werden. Ein wesentlicher Kritikpunkt der für diese Arbeit interviewten Bergbaugegner*innen lag in eben dieser radikalen Umschreibung der Landschaft. Eine den Empfindungen nach authentische Umgebung, der Sense of Place, ist basal für die Vermarktung des MCL, aber auch für das Verständnis der internen Landschaft. Eine solche Umschreibung findet – allen Rehabilitationsmaßnahmen zum Trotz – in einer sensiblen Umwelt wie in Nordlimpopo dauerhaft statt. Harold beschreibt, wie er mit seiner Frau auf dem Gelände ihrer Lodge mehrere flachwurzelnde Mopanebäume zu versetzen versucht hat. Bei lediglich einem Baum sei diese Maßnahme gelungen, weshalb er den Erfolg einer Rehabilitation anzweifelt (vgl. Harold 26.07.2012).

Harold argumentiert einerseits aus der Sicht eines Tourismusunternehmers, andererseits aus der eines aktiven Vogel- und Naturschützers. Auch er wünscht sich eine gewisse Entwicklung in der Region, die durch Tourismus stimuliert wird. Für den an Mapungubwe angestrebten Heritagetourismus ist eine weitgehende Vakuumisierung der Landschaft notwendig – touristische Attraktionen beinhalten Vogelbeobachtung, Felsmalereien, Wildtiere und archäologische Funde. Authentizität ist nicht nur ein Kriterium für den Konsum durch Tourist*innen, sondern auch für die Nominierung von UNESCO-Weltkulturerbe, obwohl das Konzept akademisch umstritten ist (vgl. u.a. Bendix 1992, 1997; Waitt 2000). Das, was als authentisch erscheint, ist häufig eine Interpretation durch „Expert*innen" und eine Repräsentation eben dieser Interpretation. Dabei werden für einen Ort wie das Mapungubwe Cultural Landscape verschiedene, auch konkurrierende, Versionen erzeugt, bis eine „offizielle" Interpretation des Ortes erfolgt (vgl. Waitt 2000: 837). Die Interpretation von Mapungubwe als fossile Kulturlandschaft, die aufgrund ihres scheinbar

authentischen Erscheinungsbildes einen Blick in die Vergangenheit ermöglicht, ist das offizielle Narrativ, das sowohl für die Generierung von Tourismus als auch als Argument gegen Bergbau in der Gegend genutzt wird. Es deterritorialisiert jedoch das vernakuläre Narrativ der Bona-fide-Communities wie den Vhangona. Zudem ignoriert es die Überschreibungen, die in der Landschaft seit dem Verlassen durch die Mapungubwe People erfolgt sind. Durch diese historisch-räumliche Vakuumisierung des MCL gefährdet die Vele Colliery den Sense of Place, die wahrgenommene Authentizität sowie schlussendlich den OUV der Landschaft.

Malebo und Mohapi erwähnen im Interview, dass COMSA auf die Mitgliedschaft der Bergbauunternehmen im International Council on Mining and Metals (ICMM) achtet. Dieses verpflichtet seine Mitglieder dazu, nicht auf Welterbestätten oder in sensiblen Gegenden zu explorieren oder zu fördern:

> All possible steps will be taken to ensure that existing operations in World Heritage properties as well as existing and future operations adjacent to World Heritage properties are not incompatible with the outstanding universal value for which these properties are listed and do not put the integrity of these properties at risk (ICMM 2003).

Damit decken sich die Richtlinien des ICMM mit den Empfehlungen des UNESCO WHC an Südafrika im Jahr 2012, nämlich sicherzustellen, dass der OUV durch Bergbau an Vele nicht beeinträchtigt wird.[125]

Allerdings ist CoAL kein Mitglied des ICMM; das Unternehmen betont indessen genau wie COMSA und LEDET selber immer wieder, dass man nicht im MCL, sondern lediglich in dessen Nähe fördern würde. Wirtschaftsunternehmen wie CoAL agieren trotz aller Beachtung von Umwelt- und Sozialauflagen, um ihren Gewinn zu maximieren. Unklare Legislation, lange Entscheidungswege oder andere Verzögerungen – wie durch die soziale Bewegung Save Mapungubwe entstanden – führen zu Frustration darüber, dass man seine Investitionen nicht optimal nutzen kann (vgl. Turner 2012: 31).

Bergbauunternehmen beziehen in ihren Risikomanagementstrategien mittlerweile verstärkt auch Umwelt- und Naturschutz sowie soziale Faktoren mit ein (vgl. ebd.: 30). Damit eng verbunden ist das Image der Firma – dies hat beispielsweise Anglo American im Zuge ihrer Explorationen im MCL erkannt. Einen Imageschaden, der durch die Beeinträchtigung der Integrität einer nationalen Ikone entstanden wäre, wollte man wohl umgehen. Zudem konnte man am Beispiel CoALs mitverfolgen, wie der Ruf eines Unternehmens stark in Mitleidenschaft gezogen wurde.

[125] Die Verpflichtungserklärung wurde zusammen mit UNESCO und IUCN erarbeitet; die Ähnlichkeit im Tenor ist also nicht zufällig.

10.4 „A story that is still unfolding“: lokale Entwicklung auf dem Gebiet des MCL

Das UNESCO-Welterbelabel wird von Vertragsstaaten als „globale[s] Gütesiegel“ (Brumann 2011: 19) erachtet. Nach der Nominierung kommt es jedoch zu Folgeverpflichtungen, die im Nominierungsprozess häufig nicht beachtet werden. Konflikte wie zwischen Mapungubwe und Vele sind ebenfalls möglich. Als globales Gemeingut wird Welterbe mit dem OUV besonders inwertgesetzt und mit internationaler Bedeutung gehandelt, während die Pflege und der Erhalt dem jeweiligen Nationalstaat obliegen (vgl. ebd.: 20). Das heißt nichts anderes als dass sich ein Nationalstaat auf unbestimmte Zeit verpflichtet, für den Erhalt von materiellem Welterbe finanzielle Mittel aufzuwenden. Da dies schnell sehr teuer werden kann, wird Tourismus zu einem wichtigen konservatorischen Instrument. Eintrittsgelder, Übernachtungen, Safaris oder der Kauf von Souvenirs tragen zum Erhalt von Kulturerbe bei, auch wenn Tourismus wiederum seine eigenen Herausforderungen mit sich bringt.[126]

Durch Unternehmer wie Harold, aber auch durch Provinz- und staatliche Initiativen wird lokale ökonomische Entwicklung angestoßen. Diese kann jedoch langfristig nur gelingen, indem die Mitglieder der Communities in ihren Arbeitsstellen „exportierbare“ Fähigkeiten erhalten. Dies ist die große Schwachstelle von Cultural Villages oder Kunstprojekten: Der Erfolg von allein auf Tourismus fußender LED hängt stark von der Nachfrage ab, wie Binns und Nel deutlich machen. Sollte diese Nachfrage einbrechen, haben die dort arbeitenden Personen kaum Kenntnisse, die anderweitig verwendbar wären. Hinzu kommt, dass bei weitem nicht alle Akteur*innen gleichermaßen Nutznießer*innen von Entwicklung sind; zumeist sind staatliche und transnationale Entitäten, die „Eliten“, diejenigen, die profitieren (vgl. Binns/Nel 2002: 239; Hauser-Schäublin 2011: 180).

Durch ihre historische Marginalisierung, die damit einhergehende ökonomische Armut sowie fehlende Macht in den nationalen Übersetzungsprozessen sind vor allem die schwarzen Bevölkerungsteile von dieser Problematik betroffen. Der

[126] Auf der einen Seite können Einnahmen, die durch Tourismus generiert werden, sowohl der Erhaltung des Welterbes als auch für die „Entwicklung“ gerade infrastrukturell schwacher Regionen genutzt werden. Beispielsweise sind die Victoria Falls als Weltnaturerbe in der Grenzregion zwischen Simbabwe und Sambia eine der größten touristischen Attraktionen im südlichen Afrika. Ihnen wird von der Regierung Sambias die Rolle als Hauptressource für die ökonomische Entwicklung und bei der Armutsminderung zugesprochen (vgl. AWHF o.J.). Auf der anderen Seite nutzt Tourismus natürliche und kulturelle Ressourcen. Es wird auch vielfach die Gefährdung des Kultur- und Naturerbes durch zum Teil ungeregelte touristische Aktivitäten kritisiert: Kurt Luger beispielsweise stellt heraus, dass gerade materielles Kulturerbe durch eine Vielzahl von Faktoren bedroht ist, von denen Tourismus eine darstellt (vgl. Luger 2008: 22). Dies bestätigt auch die Analyse des African World Heritage Fund für die Victoria Falls: Als Herausforderungen für den Schutz der Stätte werden neben erhöhtem Tourismusaufkommen urbane Entwicklung, invasive Pflanzenarten, Wilderei, Wasserentnahme und verschmutzung sowie institutionelle (lies: bürokratische) Herausforderungen identifiziert (vgl. AWHF o.J.: 8).

politische Analyst Matimba sieht hier die südafrikanische Regierung in der Verantwortung, unterprivilegierte Regionen sozial und ökonomisch zu entwickeln. Die lokale und sozioökonomische Entwicklung steht unter dem Stichwort des „Empowerment“. Damit bezeichnet man die dahingehende Ermächtigung von Personen, ihre Interessen selbstbestimmt zu regeln. Staatliche Förderung kann in diesem Empowermentprozess nur eine Anschubhilfe sein, sie muss aber die Rahmenbedingungen für die Mündigkeit aller Bürger*innen schaffen. Dies gelingt durch die Förderung von Aus- und Weiterbildung und die ausreichende Deckung aller Grundbedürfnisse (vgl. Matimba 07.08.2013).

Das Resultat eines Versuches, lokale Communities zu empowern, kann man in der Nähe des Einfahrttores in den Mapungubwe Nationalpark bewundern. Das architekturpreisgekrönte Interpretive Center and Museum, entworfen vom Johannesburger Architekten Peter Rich, wird als gelungenes Puzzlestück in der lokalen Entwicklung inszeniert. Der Entwurf orientierte sich an einer lokalen Steinbauweise und nutzte regionale Materialien, um wirtschaftliche und ökologische Auswirkungen gering zu halten (s. Abb. 7). Zudem wurden lokale, ungelernte Arbeiter für den Bau angestellt: „In addition, the ambition was to also integrate local unskilled labor into a poverty relief program by training them to produce the over 200,000 tiles necessary in the construction of the domes“ (ArchDaily 2010). Auf einer Tafel



Abb. 7: Das Interpretive Center im Mapungubwe Nationalpark

am Interpretation Center finden die Arbeitskräfte aus dem Expanded Public Works Programme ebenfalls Erwähnung.

Der Bau des Interpretive Center trug zeitweise zu einer lokalen ökonomischen und sozioökonomischen Entwicklung bei: Vor der Errichtung wurden zwölf arbeitslose lokale Frauen darin eingelernt, die nötigen Backsteine für den Bau zu pressen. Über 20 arbeitslose Männer wurden anschließend in die Errichtung des hohen Kuppelbaues eingewiesen. Das Projekt wurde mit einem starken Fokus auf Armutsminderung, ökologischer Nachhaltigkeit und Wissenstransfer durchgeführt:

> The project's agenda extends beyond the presentation of ancient and more recent history of the area to awaken an understanding of the local ecology. The problem of a remote site, coupled with a high local unemployment rate also had to be taken into account. These are manifested in the choice of technology, the language of the building, the materials and construction process in which unemployed local people were trained in the manufacture of stabilised earth tiles and in building the tile vaults. The resulting knowledge transfer has been adopted in the local culture of the region, with the masons privately continuing the skills they have learned by using the remaining tiles for their houses in nearby villages. Thus, the centre is not only emblematic of the site, Africa and its unique place in the origin of the world, but has also become part of a story that is still unfolding, of culture developing in symbiosis with its natural legacy (Ramage u.a. 2010: 15).

Die Forderungen von Ndafara und Matimba nach Ausbildung lokaler Arbeitskräfte wurden also erfüllt, genauso wie möglicherweise eine Verbesserung der Lebensumstände der Arbeiter durch den Bau von eigenen Backsteinhäusern erreicht wurde. Ob diese Verbesserungen nachhaltig sind, lässt sich aufgrund fehlender Daten nicht beurteilen. Genauso wenig ist bekannt, ob die Arbeiter*innen nach Abschluss ihrer Beschäftigung in irgendeiner Funktion im MCL eingestellt wurden. Daneben wurde durch die Art der Beschäftigung und die gewählte Bauform eine Anbindung an lokale Traditionen geschaffen. Damit wird der Eindruck einer symbiotischen Beziehung der zugehörigen Prozesse erzeugt: Während die Bauaufsicht die ungelernten Arbeiter aktivierte und steuerte, setzte die lokale Kultur wiederum Elemente in Bewegung, die maßgeblich für die Gestaltung des Gebäudes verantwortlich waren.[127] Diese Symbiose spiegelt sich im Narrativ zu Entstehung und Fortbestand des Interpretive Centers fort. Allerdings handelt es sich hierbei um einen Top-down-Prozess, da die Architekten einige der lokalen Baugewohnheiten inwertsetzten und ihnen eine besondere Bedeutung für das MCL zuschrieben. Hier wird ein Aspekt des lokalen Empowerments von institutioneller Seite her begünstigt.

[127] Durch den Einfluss von Wissen auf die Architektur verschwimmt die Grenze zwischen materieller und immaterieller Kultur, da das traditionelle Wissen im Interpretive Center inkorporiert wird (vgl. Groth/May 2015: 107; Hafstein 2004).

10.5 Von „high heritage“ und „popular culture“: die Rolle kulturellen Erbes in Entwicklungsnarrativen

Das kulturelle Erbe Mapungubwes wird durch die Akteur*innen in „high heritage“ und „popular culture“ (Power 2008: 167) aufgeteilt. Das Mapungubwe Museum in Pretoria und das Interpretive Center and Museum in Mapungubwe dienen dem Erhalt des offiziellen Heritage, sprich: den goldenen Artefakten, den Perlen und den Tonscheiben. Dies dient dem Bildungsauftrag der beiden Museen. Mit diesem offiziellen Heritage wird der öffentliche Diskurs geformt, da Mapungubwe durch solche Relikte als fossile Kulturlandschaft dargestellt wird. Fußend auf dem Nominierungsdossier und Expertendiskursen erscheint das MCL als Landschaft mit rein archäologischem Wert.

Besonders bei der „Wiederentdeckung“ 1933 und später bei der Beschäftigung mit dem Konflikt zwischen Vele und Mapungubwe betraten Expert*innen das Feld, die ihre neuen Deutungen und Erkenntnisse mitbrachten. Diese wiederum wurden in das Welterbenarrativ eingeflochten. Eine andere Form der Deutung erfährt die interne und externe Landschaft dann, wenn Expert*innen für CoAL arbeiten und historische Stätten und Funde evaluieren sollen. Auch hier wird kein Angehöriger der Bona-fide-Communities herangezogen. Die Expert*innendiskurse dominieren die Deutung.

Das inoffizielle Erbe hingegen hat eher immaterielle Qualitäten. Am Beispiel der Vhangona zeigt sich, dass es hier um bestattete Ahn*innen und eine angeborene Verbindung der Vhangona zu der Landschaft geht. Dabei werden materielle Beweise wie der Fußabdruck herangezogen, von größerer Bedeutung sind aber Folklore und eindeutig mit der Landschaft verbundene kulturelle Praktiken (vgl. Abschnitt 5.3.1). Letztere können aber aufgrund der ergriffenen Schutzmaßnahmen nicht mehr ausgelebt werden.

Durch die westlich geprägten Schutzmaßnahmen der Landschaft und der Artefakte aus Mapungubwe werden zwei Dynamiken in Gang gesetzt: Zum einen reklamieren Heritage Professionals die Deutungshoheit über das kulturelle Erbe der Stätte für sich. Sie inwertsetzen es gemäß des AHD. Zum anderen werden alternative Deutungen wie die durch die Vhangona nahezu vom Diskurs ausgeschlossen. Dies zeigt sich in Reiseführern, auf Webseiten, im Schulcurriculum oder in der öffentlichen Diskussion: Das „offizielle“, durch Expert*innen gemachte Erbe ist bestimmend für die Interpretation der Landschaft.

Trotzdem eignen sich beispielsweise die Vhangona Mapungubwe politisch an. Indem sie sich als Nachfolger des ersten Königreiches im südlichen Afrika darstellen, gewinnen sie innerhalb der Gruppe der Venda an Legitimation für den Anspruch auf den Königsthron. Außerhalb dieser Gruppe ist ihre Handlungsmacht allerdings minimiert.

Es zeigt sich, dass die dichotome Falle Kulturerbe versus Entwicklung in der Diskussion umgangen werden muss. Zuallererst muss der Begriff der „Entwicklung“ eindeutig dargelegt werden. In der Debatte um Vele und Mapungubwe geht es vor-

nehmlich um sozioökonomische und ökonomische Faktoren, eine infrastrukturelle und nachhaltige Entwicklung der Region Vhembe. Diese kann – mit unterschiedlichen Nuancen – sowohl durch Bergbau als auch durch die Vermarktung von Kulturerbe geschehen. Nun könnte man argumentieren, dass das Kind im Falle Vele/Mapungubwe bereits in den Brunnen gefallen sei; man könnte die Situation aber auch als Chance und Herausforderung begreifen, wie sie im afrikanischen Kontext häufig auftritt. Dass eine Form der Balance zwischen der Bewahrung kulturellen Erbes und der Förderung von Bodenschätzen gefunden werden muss, ist aufgrund des ökonomischen und energiepolitischen Hintergrundes des Landes eigentlich eine Selbstverständlichkeit, die von allen Akteur*innen anerkannt wird. Zwei kritische Faktoren hindern eine solche Balance an der Entstehung: zum einen die südafrikanische Regierung und zum anderen das unterschiedliche Framing der Situation durch die Akteursgruppen. Die südafrikanische Regierung ist immer noch geprägt von in der Kolonialzeit eingeführten politischen Strukturen, einer teilweisen Erneuerung dieser in der Ära Mbeki, Neoliberalismus und schließlich wiedererstarkten traditionellen politischen Führern unter Zuma. Es scheint, als würde sich das politische System noch in einem Prozess des Becoming und Makings befinden. Dies ist aber dasselbe System, das für die Stakeholder*innen im Konflikt um Mapungubwe und Vele eindeutige Rahmenbedingungen schaffen soll.

Das Ende der Apartheid besiegelte nicht, wie erhofft, auch das Ende der ökonomischen und sozialen Ungleichheit in Südafrika. Ich möchte im Gegenteil argumentieren, dass diese Ungleichheit erst nach der Apartheid wirklich sichtbar wurde, indem ökonomisch arme und vormals rurale schwarze Südafrikaner auf der Suche nach Arbeit nun in die Städte kamen und heute die urbane Kultur mitprägen. Neben einer räumlichen setzte in Teilen wiederum eine soziale Mobilität ein, die eine Differenzierung der schwarzen Gruppen zur Folge hatte, siehe die schwarze Elite der „Black Diamonds“ (vgl. Unterkapitel 3.2).

Das Mandat der Economic Liberation, aber auch das Selbstbild als Rainbow Nation und als Speerspitze der African Renaissance stecken das diskursive Feld der Regierungsmitglieder ab. Vielleicht ist dies eine Ursache für die fragmentierte Legislation, die von den interviewten Akteur*innen bemängelt wird und die als ursächlich für den hier dargestellten Konflikt durch Bergbau in der Nähe von Weltkulturerbe betrachtet wird.

Hinzu kommen die unterschiedlichen Projekte der Stakeholder*innen, die alle mit Entwicklung argumentieren, in Bezug auf diese aber uneinig sind. Die Ziele, die hierdurch erreicht werden sollen, sind dabei nahezu gleich: Schaffung von Arbeitsplätzen, infrastrukturelle Entwicklung, Empowerment der Communities. Unterscheidend ist der Aspekt der Nachhaltigkeit: Auch wenn CoAL damit wirbt, sich für nachhaltige Entwicklung einzusetzen,[128] bleibt das Gelingen einer solchen im engeren Sinne fraglich, da es sich bei Bergbau um eine Operation handelt, die per se nicht nachhaltig sein kann. Die Ressourcen Welterbe und Kohle mobilisieren,

[128] Vgl. u.a. CoAL 2016.

wie gezeigt, Handlungen und Diskurse auf verschiedenen Ebenen. Dabei werden nicht nur diese beiden Ressourcen gegeneinander inwertgesetzt, sondern auch die Prozesse, die sie in Gang setzen. Bergbau wird in Südafrika im Kontext von Economic Liberation von politischer Seite häufig gegenüber Natur- und Kulturerbeschutz aufgrund schnellerer, fassbarer Resultate bevorzugt. Der Hauptargumentationspunkt sowohl von CoAL als auch der Regierung dafür ist, dass „Entwicklung“ durch Bergbau allen Südafrikaner*innen letztendlich zugutekommt – sei es durch die Förderung lokaler Projekte oder durch die hohen Steuern, die die fördernde Industrie an den Staat richtet. Entwicklung durch Welterbe bezieht sich zum größten Teil auf Tourismus, dessen Entstehung mehr Zeit braucht. Jedoch ist jeder Bergbau zeitlich beschränkt, und nach der Rehabilitationsphase ziehen sich die Unternehmen zurück. Dann kann ein wortwörtliches Loch entstehen, nicht nur im Boden, sondern auch in der finanziellen Förderung von sozialen Projekten und damit der sozioökonomischen Entwicklung.

Zudem ignoriert eine rein wirtschaftliche Betrachtung der Konfliktsituation, dass kulturelles Erbe essenziell für die Entstehung und Bewahrung der Identität von Communities ist, seien diese imagined oder traditionell/bona fide. Auf der eingangs erwähnten Podiumsdiskussion sprach sich Sonwabile Mancotywa vom National Heritage Council dafür aus, einen afrikanischen Weg für die Lösung des Problems zwischen Entwicklung und Bewahrung zu finden. Nachhaltige Entwicklung könne nur durch die Integration von beidem stattfinden: „Conservation and development together form sustainable development. In Africa, you cannot separate the two. People here try and copy what Europe is doing, but Europe doesn’t have the same poverty challenges which exist here“ (Rehbock 2011).

11. Das Verlassen des Minenfeldes: Schlussbemerkungen

Abschließend kehre ich noch einmal gedanklich zum Mapungubwe Cultural Landscape zurück. Ich stelle mir vor, wie ich in jenem August 2013 vor meiner dortigen Unterkunft sitze und in die brütende Hitze hineinhorche. Es ist völlig still, kein Mensch ist zu hören, und doch ist menschlicher Einfluss unverkennbar vorhanden: die Gruppe von Rondavels (Rundhütten), von denen ich eine bezogen habe; der Felsenpool mit eiskaltem Wasser; die Autos der anderen Gäste.

Was macht gerade diesen Flecken Erde so besonders? Die Ruhe, die „Authentizität"? Die Möglichkeit, während des Duschens einen Löwen brüllen zu hören? Nach meinen Feldforschungsaufenthalten hier oben „in the middle of nowhere" weiß ich, dass es die sichtbaren und unsichtbaren Ressourcen sind, die dieses Fleckchen Südafrika zu bieten hat. Ressourcen, die Akteur*innen zu Handlungen bewegen; die Assemblagen sind aus materiellen und immateriellen Elementen, aus Technologien, aus Akteur*innenn und Aktanten, aus Diskursen; die selber ein Teil ihrer eigenen Assemblagen sind.

Den Ausgangspunkt für diese Arbeit bildete ein die Jahre 2009 bis 2013 überspannender Konflikt zwischen dem Mapungubwe Cultural Landscape, seines Zeichens Nationalpark und Welterbestätte, und der Vele Colliery, einem Kohletagebau der australischen Coal of Africa Ltd. In diesem Kontext bewegte sich meine Fra-

gestellung nach der Inwertsetzung und der Propertisierung der beiden Ressourcen Weltkulturerbe und Kohle. Gerade die Betrachtung von Ressourcen als relationale Assemblagen stellte sich in dem postkolonialen Kontext Südafrikas als gewinnbringend heraus. Binaritäten zwischen modern/vormodern, menschlich/nichtmenschlich, technisch/natürlich oder auch Natur/Kultur greifen analytisch zu kurz. Die Frage, wie Akteur*innen Ressourcen inwertsetzen, die Frage nach dem Gewinn von Deutungsmacht und die nach den Inklusions- und Exklusionsmechanismen verweisen auf soziale Praktiken.

Eine Möglichkeit, die die Verknüpfung von Assemblage und Diskursanalyse bietet, ist der Blick hinter scheinbare Gewissheiten. Bevor die Vele Colliery in Betrieb genommen wurde, galt es zum Beispiel den Archäologinnen Sandra und Selma als gewiss, dass Mapungubwe auf verschiedenen Ebenen durch die Status als Welterbe, Naturschutzgebiet und Biosphärenreservat geschützt ist. Neben Sandra und Selma hatten unter anderem die UNESCO, ICOMOS, Umwelt- und Naturschützer sowie die Verfasserin der vorliegenden Arbeit diese Gewissheit. Welterbe wird diskursiv als besonders schützenswert gedeutet und hat so in der Vergangenheit Macht innerhalb seiner Assemblage gewonnen. Es wurde zu einem dominanten Element, das auch von COMSA und CoAL aufgegriffen wird: Der besondere Status von Welterbe braucht – so scheint es – nicht diskutiert zu werden.

Diese Studie über das MCL und die Vele Colliery zeigt, dass ein Konflikt aus mehreren, miteinander verknüpften Elementen besteht. Aus meiner Sicht ist die besondere ökonomische Situation Südafrikas der ausschlaggebende Faktor, der die Schutzmaßnahmen für das MCL permeabel gemacht hat. Das Narrativ der sozioökonomischen Entwicklung durch Bergbau, die dieser schnell und zuverlässig nach Südafrika und besonders zu den (ehemals?) unterprivilegierten Südafrikaner*innen bringt, hat eine mindestens ebenso große Dominanz wie der Welterbestatus erreicht. Dies führt zu einer Argumentationshaltung auf beiden Seiten, bei Bergbaugegner*innen wie bei Bergbaubefürworter*innen, die sich am besten mit „Ja, aber …“ beschreiben lässt: Ja, industrielle Entwicklung ist für alle Südafrikaner*innen von immenser Bedeutung, aber Welterbe verdient aufgrund des OUV einen besonderen Schutz; oder: Ja, Welterbe verdient es, geschützt zu werden, aber nur durch industrielle Entwicklung (und besonders durch Bergbau) kann sich Südafrika auf dem globalen Markt positionieren und so seinen Bürger*innen Wohlstand bringen.

Die Schlussfolgerung für den südafrikanischen Kontext lautet, dass eine Lösung für die Ko-Existenz von (Welt)Kulturerbe und Kohle gefunden werden muss, da sich die räumlichen Konflikte zwischen den beiden aufgrund des hohen Bedarfs an Bodenschätzen zwangsläufig ergeben (werden). Gleichzeitig fällt auf, dass in den beiden ursprünglichen Assemblagen die jeweils andere Ressource nicht auftauchte. Konkreter zeigt sich dies an einem Beispiel: Die Welterbestätte Mapungubwe Cultural Landscape beruht als solche auf Seh-, Deutungs-, Erinnerungs- und Wissenspraxen. Für Archäolog*innen, die UNESCO und Tourist*innen ist sie der Ort, an dem

einstmals ein florierendes Königreich lag, in welchem gehandelt und gewirtschaftet wurde und welches aufgrund einer klimatischen Veränderung seinen Niedergang fand. Zeugen für die Existenz dieses Reiches sind das Mufuvha-Spiel, Mauerreste auf dem Mapungubwe Hill oder archäologische Funde wie Glasperlen oder goldene Figuren. Die Besonderheit dieser Landschaft, ihr Sense of Place, zeichnet sich durch das Wissen um dieses eisenzeitliche Königreich aus. Mit den entsprechenden, in wissenschaftlichen Prozessen erzeugten Informationen ausgestattet, kann der*die Betrachter*in die interne Landschaft wahrnehmen.

Eine zweite Betrachtungsweise ist die der Bona-fide-Communities. Für die Vhangona ist Mapungubwe der Ort, an dem ihre Vorfahren „schon immer“ gelebt haben. Hier wurzeln ihre Identitätsbildungs- und Legitimierungspraxen, festgemacht am über Generationen tradierten Wissen um die Besonderheit der Landschaft: Der Regenhügel und die Ahn*innen sind zwei Beispiele dafür. Durch dieses Wissen entsteht ein Zugehörigkeitsgefühl: Hier gehört man hin, wer diesen Ort deuten kann, ist der Eigentümer. Hinter der elaborierten und mehrfach performierten Beweisführung der Vhangona stehen natürlich gewisse Interessen. Das VNCM verfolgt eine politische Strategie, um sich als „wahre Venda“ darzustellen und als legitime Nachfolger Mapungubwes zu gelten. Wissenschaftlich (das heißt rein archäologisch) ist dies nicht zu belegen. Ansprüche an materielle Kultur, nicht nur an die immaterielle der Landschaft, würden den Status der Vhangona allerdings festigen.

Auffallend ist, dass sowohl das archäologische als auch das traditionelle Narrativ materielle und immaterielle Gegebenheiten der Landschaft in die Assemblage einweben. Die Sandsteinhügel und die Baobab-Bäume gehören dazu, die Flora und Fauna, die Mauern, die folkloristische Erarbeitung der Geschichte. Diese Elemente werden von den unterschiedlichen Akteursgruppen mit unterschiedlich starker Bedeutung belegt. Es geht um Deutungsmacht, um die Dominanz über Übersetzungsprozesse und Assoziationen. Es geht darum, wer sich mit seiner Sicht auf die Landschaft durchsetzen kann. Das Beispiel des Mapungubwe Cultural Landscape zeigt aber auch, dass die Akteur*innen aufgrund ihres Hintergrundes an ihrer spezifischen Deutung der Landschaft festhalten. Dies bezieht sich auch auf Coal of Africa Ltd., die zwar einerseits den Eindruck vermitteln wollten, um das Welterbe besorgt zu sein, andererseits die Landschaft aber als „dry bush land“ abtun. CoAL ist im Übrigen auch der einzige Akteur, für den die Vele Colliery an diesen Ort gehört. Sowohl im archäologischen als auch im traditionellen Narrativ stört Vele den Sense of Place.

„Whose heritage is it?“, war eine der Fragen, die ich bei der Feldforschung von meinen Gesprächspartnern von Anfang an mit auf den Weg bekommen habe. Es wird danach gefragt, wer Mapungubwes Kulturerbe nutzen und davon profitieren darf. In den Diskursen um Propertisierung und Inwertsetzung re- und deterritorialisieren die Akteur*innen: Sie beziehen Elemente in die Assemblage ein, schließen andere aus und richten die Assemblage schließlich an Integrations- oder Flucht-

linien aus. Das VNCM hat eine klare Antwort auf die Eigentumsfrage, denn aus ihrer Sicht „gehört" Mapungubwe den Vhangona, die eine Verwaltungsfunktion im Namen Südafrikas ausüben sollten. Für andere Stakeholder*innen ist Mapungubwe das Fundament der Vermarktung als touristisches Ziel, welches für volle Betten in Lodges und ausgebuchte Safarivehikel sorgt. Wieder andere sehen die Objekte, die die Gesellschaften an K2 und Mapungubwe hervorgebracht haben, als Beweis für eine große präkoloniale Vergangenheit Südafrikas, auf die sich der Kontinent zum Überwinden aktueller Probleme zurückbesinnen soll. „Gehört" Mapungubwe Südafrika, den Vhangona, einem Museum oder der Menschheit? Dies bedeutet: Ist es als privates Gut zu verstehen oder als öffentliches (common)? Das Element Kulturerbe aktiviert Propertisierungs-, Erbe- und Bewahrungsdiskurse, die an Akteursgruppen und deren Interessen gebunden sind. Da sich diese nicht zwangsläufig decken, auch wenn es zwischen einigen Gruppen Schnittmengen gibt, entstehen in der Verhandlung von Eigentumsverhältnissen Konflikte.

Kulturelles Erbe existiert nicht in einem Vakuum, sondern in einem von Menschen gestalteten Raum. Innerhalb dieses Raumes wirkt es wiederum auf die Menschen zurück, sodass eine Wechselwirkung entsteht. Da hier aber auch immer mehrere Akteur*innen ihre Interessen vertreten, kommt es, besonders zwischen Konservierung und sogenannter Entwicklung wie in und um Mapungubwe, unweigerlich zu Konflikten; und das, obwohl UNESCO und Südafrika sich auf internationaler Ebene mit diplomatischer Vorsicht und – zumeist jedenfalls – Höflichkeit begegnen.

Ein grundlegendes Problem im Konflikt zwischen Vele und Mapungubwe ist, dass immerzu eine räumliche Doppelbelegung stattfindet, sowohl physisch als auch diskursiv. Da ist zum einen die Nähe von Welterbe- und damit Schutzstätte zum Kohlebergbau. Da sind die verschiedenen Deutungsnarrative über die Landschaft. Da sind die konfligierende Legislation und damit einhergehend die Lizenzvergabekompetenz der südafrikanischen Ministerien. Da sind lokale und westliche Umgangsweisen mit kulturellem Erbe. Ständig werden die Diskurse über Welterbe und Kohle re- und deterritorialisiert, wodurch sich Akteur*innen mit ihrer spezifischen Sichtweise durchzusetzen versuchen. Dies geschieht notfalls dann auch durch Exklusion anderer Akteur*innen: So wenig die lokalen Communities in den Nominierungsprozess eingebunden wurden, so wenig bezog CoAL auf den gesetzlich verpflichtenden Public-Participation-Treffen zum Bau von Vele andere Stakeholder*innen mit ein. Auf der anderen Seite wird durch das Eingehen von Allianzen, also durch einen inklusiven Ansatz, versucht, Deutungsmacht zu gewinnen. CoAL geht mit seiner Vele Colliery quasi automatisch eine solche Allianz mit dem politischen Framework Südafrikas ein: Das Weißbuch schafft den Rahmen für die Inwertsetzungsstrategie zu Kohle als „savior" (Vincent 31.07.2012) für Südafrikas Sozioökonomie.

Durch die Betrachtung von Weltkulturerbe und Kohle als relationale Assemblagen stellt sich heraus, dass die Deutung und damit die Inwertsetzung beider zeit-,

raum- und akteursabhängig sind. Nicht jede*r Südafrikaner*in sieht in Mapungubwe die Quelle seiner*ihrer Identität; viele Südafrikaner*innen kennen den Ort nicht einmal. Schon zwischen Save Mapungubwe und Vhangona gibt es unterschiedliche Deutungen der Landschaft, auch wenn sich diese beiden Communities darin einig sind, dass Mapungubwe bewahrt werden soll. Aus der Sicht von CoAL geht es nicht vorrangig um die Bewahrung der archäologischen Funde, sondern um die Kohle, die als Material im Boden vorliegt. Entsprechend werden die Ressourcen unterschiedlich inwertgesetzt. Die internationalen Verhandlungen bei der UNESCO zeigen wiederum die Unterschiedlichkeit in den Deutungen von Ressourcen auf, die zwischen den kulturell unterschiedlich geprägten Gesellschaften stehen. Wenn Südafrika und Indien sich vehement gegen Vorschläge der anderen UNESCO-Mitglieder wehren, so ist dies nicht zuletzt ein Aufbegehren zweier postkolonialer Länder des globalen Südens gegen dominante westliche Deutungsstrukturen.

Die dem Assemblagekonzept eigene Fluidität, die durch den Wechsel von Elementen sowie Re- und Deterritorialisierungen erzeugt wird, erlaubt auch einen differenzierten Blick auf zeitlich geprägte Deutungsmacht. Die „Wiederentdeckung" Mapungubwes durch van Graan wurde bewusst kleingehalten, da das Apartheidsregime seine Ideologie gefährdet sah. Mittlerweile ist die gleiche Stätte ein Baustein in der African Renaissance, eine nationale Ikone sogar. Re- und Deterritorialisierungen unterliegen also stark dem Einfluss sowohl der gestaltenden Akteur*innen als auch deren zeitlichem Kontext.

Das Weltkulturerbe Mapungubwe und der Kohletagebau Vele wechseln als Elemente durch die rhizomorphe Vernetzung der Welt über die lokale, die nationale und die internationale Ebene. Dort stoßen sie jeweils Prozesse und Verhandlungen an. Besonders Heritage hat noch die Besonderheit, ein Baustein bei der Bildung von Identität zu sein. Die Beziehung der Südafrikaner*innen zu ihrem Erbe wird durch verschiedene Akteur*innen bewusst reterritorialisiert. Hier kommt das von Ndafara erwähnte Element des „Stolzes" zum Tragen: Durch diesen Stolz wird eine Verbindung zum Kulturerbe hergestellt. Ein solches Ziel verfolgt die staatliche Brandingagentur Brand South Africa, indem hier aktiv eine Marke mit nationaler und internationaler Bekanntheit geschaffen wird. Damit einher geht ein besonders geframtes Bild von Südafrika als touristische Destination für Natur- und Kulturliebhaber. UNESCO-Welterbestätten wie Robben Island oder die Cape Floral Region sind dabei Hauptattraktionen. Ökonomisch profitieren soll das ganze Land. Es werden kleine Unternehmen gefördert, die mit dem Ziel in die Kulturerbeökonomie einsteigen, sich zu modernisieren. Paradox ist, dass diese „Modernisierung" häufig – als Beispiele kann man hier die Cultural Villages oder das Kunsthandwerk heranziehen – durch eine Rückbesinnung auf das kulturelle Erbe einzelner ethnischer Gruppen erfolgt.

Jedoch funktioniert eine lokale Transformation nur, wenn die Rahmenbedingungen stimmen. Diese sind zum Teil gestaltet durch die Politik, die sich für die Ernennung und den anschließenden Erhalt von Welterbe einsetzen muss. Das Ele-

ment des Stolzes kommt auch erst nach einer nicht geringen Übersetzungsleistung zum Tragen: Lokale Communities müssen unter Umständen erst lernen, worin die besondere Bedeutung eines Kulturerbes liegt. Andererseits müssen traditionelle Communities dafür kämpfen, dass ihr kulturelles Erbe anerkannt wird.

Nach dem Ende der Apartheid ist die südafrikanische Regierung aber nicht nur damit beschäftigt, Nationalstolz zu schaffen. Genauso muss eine starke Volkswirtschaft aufgebaut werden, die dem Wohle aller Südafrikaner*innen gilt und nicht nur einige Eliten bereichert. So steht jede Post-Apartheids-Regierung bisher unter dem Druck, gegebenen Versprechen zur Vermehrung von Wohlstand und zur Verringerung von ökonomischer Armut nachzukommen. Die wachsende Frustration über die Versäumnis der Ziele drückt sich in einer wachsenden Anzahl von Streiks, Demonstrationen und xenophobischer Gewalt aus (vgl. Holdt 2011).

Südafrika steckt in diesen Zeiten in einem Paradoxon fest: Auf der einen Seite fördert Jacob Zumas Regierung die Rückbesinnung auf Ethnizität und Traditionen. Bewegungen wie das Vhangona National Cultural Movement sind Ausdruck dieser Emanzipation vom Bilde des „Südafrikaners an sich". In Ansätzen ist dies bereits im Motto der Republik erhalten: „United in Diversity". Auf der anderen Seite hat die derzeitige Regierung eine stärker ökonomische Ausrichtung als unter den Präsidenten Mandela und Mbeki. Die südafrikanische Wirtschaft will sich international positionieren, man strebt an, ein Global Player zu werden. Dies wird besonders durch starke wirtschaftliche Allianzen mit China versucht.

Als ressourcenreiches Land scheint es nur logisch, auf die Förderung von Bodenschätzen als Motor für wirtschaftliche Entwicklung zurückzugreifen. Die Ressourcen werden in einem offiziellen Narrativ, das Regierung, COMSA und Bergbauunternehmen befördern, so manipuliert, dass ihre Extraktion und der anschließende Rohstoffhandel als quasi alternativlos für die Entwicklung der südafrikanischen Wirtschaft erscheinen. Dabei hat gerade Weltkulturerbe das Potenzial, wirtschaftliche Entwicklung anzustoßen.

Meiner Einschätzung nach hat der Konflikt um Mapungubwe insofern globale Relevanz, als einige Länder des Globalen Südens am „Ressourcenfluch" leiden. Unternehmen aus den westlichen Industriestaaten und aus China nutzen beispielsweise im Kongo, in Sambia oder Venezuela die politischen Verhältnisse, die durch Korruption oder unklare Legislation gekennzeichnet sind, zu ihrem Vorteil aus. Insofern sind Mapungubwe und Vele nur zwei von diversen Beispielen, gerade im afrikanischen Kontext, bei denen eine Koexistenz zwischen Welterbe und Bodenschatzförderung gefunden werden muss. Als Best-Practice-Strategie kann es sicherlich nicht gelten, denn trotz der Schließung der Vele Colliery steht weiterhin die Wiedereröffnung und der Ausbau des Tagebaus auf dem Plan. Eine kulturwissenschaftliche Forschung hat in diesem Framework den Vorteil, sich auf die individuellen Wahrnehmungen verschiedener Akteur*innen stützen zu können und diese in einen breiteren Kontext zu stellen. In Verbindung mit interdisziplinären Forschungsansätzen könnte so eine umfassende Analyse entstehen, die schlussendlich als Policy Paper

für internationale Organisationen dienen könnte. In Zeiten des erhöhten Bedarfs an Bodenschätzen und einer gleichzeitigen fortlaufenden Ernennung von Welterbe ist ein vermehrtes Auftreten des Konfliktes zwischen Konservierung und Bodenschatzförderung vorprogrammiert. Hier müssen internationale Organisationen genau wie nationale Akteure geeignete Rahmenbedingungen schaffen.

Ganz zum Schluss stellt sich mir die Frage, was aus den beiden Akteursgruppen geworden ist, die mein Forschungsinteresse geweckt haben. Mit der Schließung der Vele Colliery verlor Save Mapungubwe seinen Antrieb. Noch einmal kam ein öffentliches, kritisches Statement, als das Kompensationsabkommen zu Biodiversität (Biodiversity Offset Agreement) des erweiterten Kohletagebaus im Oktober 2014 genehmigt wurde. Seither ist es um die Gruppe ruhig geworden, die als David gegen einen scheinbar übermächtigen Goliath antrat.

Coal of Africa Ltd. gibt keine Angaben darüber heraus, wann Vele wieder öffnen soll. Stattdessen scheint man sich auf ein anderes Projekt zu konzentrieren, die Makhado Mine, die ebenfalls in Vhembe liegt. Vincent erzählt mir bei unserem letzten Treffen 2014, dass es ihm nicht leid tue, dass Vele geschlossen sei. Es tue ihm leid für die Leute, die hofften, dort Arbeit zu finden.

So wird es auf absehbare Zeit noch für viele Tourist*innen nach mir die Möglichkeit geben, die „authentische“ Landschaft an der Welterbestätte Mapungubwe zu genießen. Ganz persönlich finde ich dies begrüßenswert. Mit professionellem Abstand muss ich aber auch einräumen, dass ein Konflikt wie der zwischen Vele und Mapungubwe nur dann entstehen kann, wenn er auf fruchtbaren Boden fällt. Dies bedeutet in diesem Fall die Notwendigkeit, für eine sozioökonomische Entwicklung in der Region Vhembe zu sorgen. Weder eine Landschaft noch Kohle kann man essen; auch sorgen beide nicht für Transport oder Häuser. Sie sind aber inwertgesetzt als Motor für eine solche sozioökonomische Entwicklung, die im Südafrika der Post-Apartheid noch nicht in allen Regionen gegriffen hat.

Mir kommt der Gedanke, dass Mapungubwe ironischerweise einer breiteren Öffentlichkeit gerade durch den Bergbau und das damit verbundene Eindringen in die Landschaft bekannter geworden ist als durch die archäologischen Ausgrabungen, die zuvor Mapungubwes Bekanntheit ausgemacht haben. Erst durch diese zwei Ereignisse trat das ehemalige Königreich mehr oder weniger stark in das Bewusstsein der Öffentlichkeit (ausgenommen der Bona-fide-Communities) und entwickelte globale Relevanz. Hier zeigt sich ein weiterer Zusammenhang zwischen Entwicklung und Kulturerbe: Ohne die „Entwicklungen“ durch Archäologie und Bergbau wäre Mapungubwe wohl kein Weltkulturerbe, aber auch nicht der Mittelpunkt eines im afrikanischen Kontext nicht seltenen Konfliktes geworden.

Literatur- und Quellenverzeichnis

A Literatur

Abrahamsen, Rita: African Studies and the Postcolonial Challenge. In: African Affairs 2003/102, S. 189–210.

Adell, Nicolas, u.a. (Hg.): Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage. Göttingen Studies in Cultural Property 8. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2015a

Adell, Nicolas, u.a.: Introduction. Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage. In: Adell, Nicolas, u.a. (Hg.): Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage. Göttingen Studies in Cultural Property 8. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2015b, S. 7–23.

Anderson, Benedict R.: Imagined Communities. Reflections on the Origins and the Spread of Nationalism. Thirteenth Impression. London: Verso 2003.

Angermüller, Johannes: Wissenschaft als Wissen/Macht. Für eine Wissenschaftssoziologie nach dem Strukturalismus. In: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010. Wiesbaden: Springer VS 2013, S. 707–718.

Angermüller, Johannes/Bellina, Leonie: Poststrukturalismus und Postkolonialismus. Jacques Derridas ‚Grammatologie' sowie Gilles Deleuzes und Felix Guattaris ‚Tausend Plateaus'. In: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: Springer VS 2012, S. 27-38.

Appadurai, Arjun: Introduction. Commodities and the Politics of Value. In: Appadurai, Arjun (Hg.): The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge [Cambridgeshire]/New York: Cambridge University Press 1986a, S. 3–63.

Appadurai, Arjun (Hg.): The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge [Cambridgeshire]/New York: Cambridge University Press 1986b.

Ashworth, Gregory J.: From History to Heritage – from Heritage to Identity. In Search of Concepts and Models. In: Ashworth, Gregory J./Larkham, Peter J. (Hg.): Building a New Heritage. Tourism, Culture and Identity in the New Europe. London: Routledge 1994, S. 13–30.

Attride-Stirling, Jennifer: Thematic Networks. An Analytic Tool for Qualitative Research. In: Qualitative Research 2001/1(3), S. 385–405.

Bakker, Karen/Bridge, Gavin: Material Worlds? Resource Geographies and the ‚Matter of Nature'. In: Progress in Human Geography 2006/30(1), S. 5–27.

Bakker, Karen J.: An Uncooperative Commodity. Privatizing Water in England and Wales. Oxford Geographical and Environmental Studies. Oxford/New York: Oxford University Press 2003.

Ballard, Chris/Banks, Glenn: Resource Wars. The Anthropology of Mining. In: Annual Review of Anthropology 2003/32(1), S. 287–313.

Bartel, Lee: Discursive Frames. In: Mills, Albert J./Eurepos, Gabrielle/Wiebe, Elden (Hg.): Encyclopedia of Case Study Research. Thousand Oaks: SAGE Publications 2009, S. 310–312.

Barth, Fredrik: Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Reprint. Bergen: Bergen University Press 1970.

Baviskar, Amita: For a Cultural Politics of Natural Resources. In: Economic and Political Weekly 2003/38(48), S. 5051–5055.

Beinart, William/Coates, Peter: Environment and History. The Taming of Nature in the USA and South Africa. 1. publ. London u.a.: Routledge (Historical connections) 1995.
Bender, Barbara: Landscape: Politics and Perspectives. Explorations in Anthropology. Providence: Berg 1993.
Bender, Barbara. Introduction. In: Bender, Barbara/Winer, Margot (Hg.): Contested Landscapes. Movement, Exile and Place. Oxford/UK/New York: Berg 2001, S. 1–18.
Bendix, Regina: Tourism and Cultural Display. Inventing Traditions for Whom? In: Journal of American Folklore 1989/102, S. 131–146.
Bendix, Regina: Diverging Paths in the Scientific Search for Authenticity. In: Journal of Folklore Research 1992/29(2), S. 103–132.
Bendix, Regina: In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies. Madison Wis. u.a.: University of Wisconsin Press 1997.
Bendix, Regina: Inheritances. Possession, Ownership and Responsibility. In: Traditiones 2009a/38(2), S. 181–199.
Bendix, Regina: Wenn viele Felder sich in einem Raum vereinen. Feldforschung in internationalen Gremien. In: Hermann, Elfriede/Klenke, Karin/ Dickhardt, Michael (Hg.): Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2009b, S. 333–346.
Bendix, Regina/Hemme, Dorothee/Tauschek, Markus: Vorwort. In: Hemme, Dorothee/Tauschek, Markus/Bendix, Regina (Hg.): Prädikat „Heritage“. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Studien zur Kulturanthropologie. Europäischen Ethnologie, Bd. 1. Berlin: Lit. 2007, S. 7–17.
Bendix, Regina/Hafstein, Valdimar: Culture and Property. An Introduction. In: Ethnologia Europaea 2009/39(2), S. 5–10.
Bendix, Regina/Bizer, Kilian: Cultural Property als interdisziplinäre Forschungsaufgabe. Eine Einleitung. In: Bendix, Regina/Bizer, Kilian/ Groth, Stefan (Hg.): Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Göttinger Studien zu Cultural Property 1. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2010a, S. 1–20.
Bendix, Regina/Bizer, Kilian/Groth, Stefan (Hg.): Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Göttinger Studien zu Cultural Property 1. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2010b.
Bendix, Regina/Eggert, Aditya/Peselmann, Arnika: Introduction. Heritage Regimes and the State. In: Bendix, Regina/Eggert, Aditya/ Peselmann, Arnika (Hg.): Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2012a, S. 11–20.

Bendix, Regina/Eggert, Aditya/Peselmann, Arnika (Hg.): Heritage Regimes and the State. Göttinger Studien zu Cultural Property 6. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2012b.

Bendix, Regina F.: Eigentum, Kultur(erbe) und Wert. In: Groth, Stefan/Bendix, Regina F./Spiller, Achim (Hg.): Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien. Göttinger Studien zu Cultural Property 9. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2015, S. 177–196.

Bergs, Caren/Peselmann, Arnika: Aushandlung und Inwertsetzung der Kulturlandschaften Erzgebirge und Mapungubwe. In: Groth, Stefan/Bendix, Regina F./Spiller, Achim (Hg.): Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2015, S. 341–370.

Bhola, H. S.: Reclaiming Old Heritage for Proclaiming Future History. The Knowledge-for-Development Debate in African Contexts. In: Africa Today 2002/49(3), S. 3–21.

Bicskei, Marianna/Bizer, Kilian/Gubaydullina, Zulia: Der Schutz kultureller Güter. Die Ökonomie der Identität. In: Bendix, Regina/Bizer, Kilian/Groth, Stefan (Hg.): Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2010, S. 135–150.

Bille Hansen, Trine: The Willingness-to-Pay for the Royal Theatre in Copenhagen as a Public Good. In: Journal of Cultural Economics 1997/21, S. 1–28.

Binns, Tony/Nel, Etienne: Tourism as a Local Development Strategy in South Africa. In: The Geographical Journal 2002/168(3), S. 235–247.

Blake, Janet: UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage. The Implications of Community Involvement in Safeguarding. In: Smith, Laurajane/Akagawa, Natsuko (Hg.): Intangible Heritage. London: Routledge 2009, S. 45–73.

Breen, Colin: Advocacy, International Development and World Heritage Sites in Sub-Saharan Africa. In: World Archaeology 2007/39(3), S. 355–370.

Breglia, Lisa C.: Monumental Ambivalence. The Politics of Heritage. Austin, Tx.: University of Texas Press 2006.

Brewer, Teri: The Marketing of Tradition. Perspectives on Folklore, Tourism and the Heritage Industry. Folklore in Use: Applications in the Real World 2(1). Enfield Lock: Hisarlik Press 1994.

Bridge, Gavin: The Social Regulation of Resource Access and Environmental Impact. Production, Nature and Contradiction in the US Copper Industry. In: Geoforum 2000/31, S. 237–256.

Bridge, Gavin/McManus, Phil: Sticks and Stones. Environmental Narratives and Discursive Regulation in the Forestry and Mining Sectors. In: Antipode 2000/32(1), S. 10–47.
Brown, Michael F.: Who Owns Native Culture? Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2003.
Brown, Michael F.: Heritage Trouble. Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property. In: International Journal of Cultural Property 2005/12, S. 40–61.
Brumann, Christoph: Unser aller Kulturgut. Eine ethnologische Annäherung an das UNESCO-Welterbe. In: Sociologus 2011/61(1), S. 19–43.
Bunn, David: Comparative Barbarism. Game Reserves, Sugar Plantations, and the Modernization of South African Landscape. In: Darian-Smith, Kate/ Gunner, Elizabeth/Nuttall, Sarah (Hg.): Text, Theory, Space. Land, Literature and History in South Africa and Australia. London/New York: Routledge1996, S. 37–52.
Carruthers, Jane: Mapungubwe: An Historical and Contemporary Analysis of a World Heritage Cultural Landscape. In: Koedoe 2006/49, S. 1–13.
Centre for the Study of Violence and Reconciliation (Hg.): The Smoke That Calls: Insurgent Citizenship, Collective Violence and the Struggle for a Place in the New South Africa. Johannesburg, Centre for the Study of Violence and Reconciliation 2011. URL: https://www.csvr.org.za/docs/ thesmokethatcalls.pdf [Stand 2.2.2017].
Chirikure, Shadreck u.a.: Unfulfilled Promises? Heritage Management and Community Participation at Some of Africa's Cultural Heritage Sites. In: International Journal of Heritage Studies 2010/16(1-2), S. 30–44.
Chirikure, Shadreck: Heritage Conservation in Africa. The Good, the Bad, and the Challenges. In: South African Journal of Science 2013/109(1/2), S. 1–3.
Collier, Paul/Hoeffler, Anke: Greed and Grievance in Civil War. In: Oxford Economic Papers 2004/56, S. 63–595.
Collier, Paul/Ong, Ai-hwa (Hg.): Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems. Malden, Mass. u.a.: Blackwell 2007.
Colson, Elizabeth: Places of Power and Shrines of the Land. In: Paideuma 1997/43, S. 47–57.
Comaroff, John L./Comaroff, Jean: Ethnicity, Inc. Chicago Studies in Practices of Meaning. Chicago, Ill.: University of Chicago Press 2009.
Coombe, Rosemary J.: Managing Cultural Heritage as Neoliberal Governmentality. In: Bendix, Regina/Eggert, Aditya/Peselmann, Arnika (Hg.): Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2012, S. 375–387.

Coombes, Annie E.: History After Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa. Durham: Duke University Press 2003.

Cosgrove, Dennis: Modernity, Community and the Landscape Idea. In: Journal of Material Culture 2006/11(1-2), S. 49–66.

Csáky, Moritz/Sommer, Monika: Kulturerbe als soziokulturelle Praxis. Gedächtnis – Erinnerung – Identität 6. Innsbruck: StudienVerlag 2005.

Darian-Smith, Kate/Gunner, Elizabeth/Nuttall, Sarah (Hg.): Text, Theory, Space. Land, Literature and History in South Africa and Australia. London/New York: Routledge1996.

Darvill, Timothy: Zhizo. In: Darvill, Timothy (Hg.): Concise Oxford Dictionary of Archaeology. Oxford/New York: Oxford University Press 2008.

Davison, Patricia: Museums and the Re-Shaping of Memory. In: Corsane, Gerard (Hg.): Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader. London: Routledge 2005, S. 184–194.

De Gregori, Thomas R.: Resources Are Not; They Become. An Institutional Theory. In: Journal of Economic Issues 1987/21(3), S. 1241–1263.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis, London: University of Minnesota Press 1987.

Dicks, Bella: Culture on Display. The Production of Contemporary Visitability. Issues in Cultural and Media Studies. Maidenhead: Open University Press 2004.

Doornum, B. van: Changes places, spaces and identity in the Shashe-Limpopo region of Limpopo, South Africa. Unveröffentlichte Dissertation. Witwatersrand, University of the Witwatersrand 2005.

Dubow, Saul: Scientific Racism in Modern South Africa. Cambridge/New York/ Melbourne: Cambridge University Press 1995.

Dutta, Mousumi/Banerjee, Sarmila/Husain, Zakir: Untapped Demand for Heritage: A Contingent Valuation Study of Prinsep Ghat, Calcutta. In: Tourism Management 2005/28, S. 83–95.

Earle, Timothy K.: Chiefdoms in Archaeological and Ethnohistorical Perspective. In: Annual Review of Anthropology 1987/16, S. 279–308.

Erasmus, Zimitri: Race and Identity in the Nation. In: Daniel, John (Hg.): State of the Nation. South Africa, 2004-2005. Cape Town/East Lansing: HSRC Press/Michigan State University Press 2005, S. 9–33.

Esterhuysen, Amanda: Undermining Heritage. In: South African Archaeological Bulletin 2009/64(189), S. 1-3.

Fabian, Johannes: Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University Press 1983.

Fenske, Michaela: Mikro, Makro, Agency. Historische Ethnografie als kulturanthropologische Praxis. In: Zeitschrift für Volkskunde 2006/106(1), S. 151-177.

Fenske, Michaela: Making the New by Rebuilding the Old. Histourism in Werben, Germany. In: Anthropological Journal of European Cultures 2013/22(1), S. 7–25.

Ferguson, James: How to Do Things with Land. A Distributive Perspective on Rural Livelihoods in Southern Africa. In: Journal of Agrarian Change 2013/13(1), S. 166–174.

Fischer, Norbert: Landschaft als kulturwissenschaftliche Kategorie. In: Zeitschrift für Volkskunde 2008/104(1), S. 19–39.

Fleminger, David: Mapungubwe Cultural Landscape. Southbound Pocket Guides to South Africa's World Heritage Sites. Johannesburg/St. Albans: 30 South/Verulam 2007.

Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.

Foucault, Michel: Gespräch mit Michel Foucault. In: Foucault, Michel/Defert, Daniel (Hg.): Schriften in vier Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 191–211.

Foucault, Michel: Society Must Be Defended: Lectures at the Collége de France, 1975-76. New York: Picador 2003.

Fouché, Leo (Hg.): Mapungubwe: Ancient Bantu Civilization on the Limpopo. Cambridge: University Press1937.

Froschauer, Ulrike/Lueger, Manfred. Interpretative Sozialforschung: Der Prozess. Soziologie 3306. Stuttgart: Facultas WUV 2009.

Galloway, Alexander: Man in Africa in the Light of Recent Discoveries. South African Journal of Science 1937a/34.

Galloway, Alexander: The Skeletal Remains of Mapungubwe. In: Fouché, Leo (Hg.): Mapungubwe: Ancient Bantu Civilization on the Limpopo. Cambridge: University Press 1937b, S. 127–174.

Gardner, Guy A./Coertze, P. J.: Mapungubwe Volume II. Report on Excavations at Mapungubwe and Bambandyanalo in Northern Transvaal from 1935 to 1940. Pretoria: J.L. van Schalk, Limited 1963.

Gentry, Kynan: History, Heritage, and Colonialism. Historical Consciousness, Britishness, and Cultural Identity in New Zealand, 1870-1940. Studies in Imperialism. Manchester: Manchester University Press 2015.

Giblin, John D.: Post-Conflict Heritage. Symbolic Healing and Cultural Renewal. In: International Journal of Heritage Studies 2014/20(5), S. 500–518.

Girtler, Roland: 10 Gebote der Feldforschung. Wien: Lit 2004.

Glomb, Stefan: Identität, persönliche. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2008, S. 306–307.

Gottschling, E.: The Bawenda: A Sketch of Their History and Customs. In: Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 1905/35, S. 365–386.

Gradín, Carlos. Race, Poverty, and Deprivation in South Africa. Working Paper 2011.

Graham, Brian J.: Heritage as Knowledge: Capital or Culture? In: Urban Studies 2002/39(5-6), S. 1003–1017.

Graham, Brian J./Ashworth, Gregory J./Tunbridge, J. E.: A Geography of Heritage. Power, Culture, and Economy. London/New York: Arnold/ Oxford University Press 2000.

Grit, Alexander G./Lynch, Paul: Hotel Transvaal & Molar Lines as a Tool for Opening Up Spaces of Hospitality. In: Ateljevic, Irena/Morgan, Nigel/ Pritchard, Annette (Hg.): The Critical Turn in Tourism Studies. Creating an Academy of Hope. Routledge Advances in Tourism 22. London: Routledge 2012, S. 208–218.

Groth, Stefan: Perspektiven der Differenzierung: Multiple Ausdeutungen von traditionellem Wissen indigener Gemeinschaften in WIPO Verhandlungen. In: Bendix, Regina/Bizer, Kilian/Groth, Stefan (Hg.): Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2010, S. 177–195.

Groth, Stefan: Negotiating Tradition – The Pragmatics of International Deliberations on Cultural Property. Göttingen Studies in Cultural Property 4. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2012.

Groth, Stefan/May, Sarah: Von Schutz bis Verwertung: Zielsetzungen und Begründungsmuster von Rechtsinstrumenten im Bereich kulturellen Eigentums. In: Groth, Stefan/Bendix, Regina F./Spiller, Achim (Hg.): Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien. Göttinger Studien zu Cultural Property 9. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2015, S. 99–118.

Groth, Stefan/Stoll, Peter-Tobias/Sanmukri, Miriam H.: Das zwischenstaatliche Komitee der WIPO zu geistigem Eigentum an traditionellem Wissen, traditionellen kulturellen Ausdrucksformen und genetischen Ressourcen. In: Groth, Stefan/Bendix, Regina F./Spiller, Achim (Hg.): Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien. Göttinger Studien zu Cultural Property 9. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2015, S. 17–29.

Guenther, Katja M.: The Politics of Names. Rethinking the Methodological and Ethical Significance of Naming People, Organizations, and Place. In: Qualitative Research 2009/9(4), S. 411–421.

Gupta, Akhil/Ferguson, James: Beyond „Culture“. Space, Identity, and the Politics of Difference. Cultural Anthropology 1992/7(1), S. 6–23.

Hafstein, Valdimar T.: The Making of Intangible Cultural Heritage. Tradition and Authenticity, Community and Humanity. Berkeley: University of California Press 2004.

Hall, Andrew: Initiating a Review of National Heritage Legislation in the South African Experience. In: Ndoro, Webber/Pwiti, Gilbert (Hg.): Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa. ICCROM Conservation Studies 5. Rom: ICCROM 2005, S. 36–41.

Hannerz, Ulf: Other Transnationals: Perspectives Gained from Studying Sideways. In: Paideuma 1998/44, S. 109–123.

Hannerz, Ulf: Being there … and there … and there!: Reflections on Multi-Site Ethnography. In: Ethnography 2003/4(2), S. 201–216.

Hanson, Susan: Introduction. In: Hanson, Susan (Hg.): Ten Geographic Ideas That Changed the World. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press 2001, S. 1–13.

Harrison, Rodney (Hg.): Understanding the Politics of Heritage. Understanding Global Heritage. Manchester: Manchester University Press 2010.

Harrison, Rodney/Hughes, Lotte: Heritage, Colonialism and Post-Colonialism. In: Understanding the Politics of Heritage. Understanding Global Heritage. Manchester: Manchester University Press 2010, S. 234–269.

Hart, Gillian P.: Disabling Globalization: Places of Power in Post-Apartheid South Africa. Berkeley: University of California Press 2002.

Hauser-Schäublin, Brigitta (Hg.): World Heritage Angkor and Beyond. Göttinger Studien zu Cultural Property 2. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2011.

Hauser-Schäublin, Brigitta: New Chances for Local Farmers and Artisans? Efforts and Strategies to Change the Existing Structures of Tourism Supply in Siem Reap. In: Hauser-Schäublin, Brigitta (Hg.): World Heritage Angkor and Beyond. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2011, S. 177–202.

Hemme, Dorothee/Tauschek, Markus/Bendix, Regina (Hg.): Prädikat „Heritage“. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Studien zur Kulturanthropologie. Europäischen Ethnologie 1. Berlin: Lit 2007.

Hewison, Robert: The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline. London: Methuen 1987.

Hillier, Jean: Case Study Window – Global Futures: New Opportunities for Creative Cultural Transformation. In: Young, Greg/Stevenson, Deborah (Hg.): The Ashgate Research Companion to Planning and Culture. Farnham: Ashgate 2013, S. 411–430.

Hitzler, Ronald/Honer, Anne: Einleitung. Hermeneutik in der deutschsprachigen Soziologie heute. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne (Hg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einfuhrung. Ophaden: Leske + Budrich 1997, S. 7–27.

Hitzler, Ronald/Honer, Anne (Hg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik: Eine Einfuhrung. Ophaden: Leske + Budrich 1997.

Hocking, Anthony: South African Mining. Kapstadt: Macdonald 1975.

Holdt, Karl von: Overview. In: Centre for the Study of Violence and Reconciliation (Hg.): The Smoke That Calls: Insurgent Citizenship, Collective Violence and the Struggle for a Place in the New South Africa. Johannesburg 2011, S. 5–32.

Hollstein, Betina/Straus, Florian: Qualitative Netzwerkanalyse: Konzepte, Methoden, Anwendungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006.

Huffman, Thomas N.: Archaeology and Ethnohistory of the African Iron Age. In: Annual Review of Anthropology 1982/11, S. 133–150.

Huffman, Thomas N.: Mapungubwe and the Origins of the Zimbabwe Culture. In: South African Archaeological Society Goodwin Series 2000/8, S. 14–29.

Huffman, Thomas N.: Mapungubwe: Ancient African Civilisation on the Limpopo. Johannesburg: Wits University Press 2005.

Huffman, Thomas N.: Historical Archaeology of the Mapungubwe Area. Boer, Birwa, Sotho-Tswana and Machete. In: Southern African Humanities 2012/24, S. 33–59.

Huggan, Graham/Tiffin, Helen: Green Postcolonialism. In: Interventions. International Journal of Postcolonial Studies 2007/9(1), S. 1–11.

Hylland Eriksen, Thomas: Between Universalism and Relativism. A Critique of the UNESCO Concept of Culture. In: Cowan, Jane K./Dembour, Marie-Bénédicte/Wilson, Richard A. (Hg.): Culture and Rights. Anthropological Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press 2001, S. 127–148.

Jokilehto, Jukka. World Heritage. Observations on Decisions Related to Cultural Heritage. In: Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development 2011/1(1), S. 61–74.

Kaup, Brent: Negotiating Through Nature. The Resistant Materiality and Materiality of Resistance in Bolivia's Natural Gas Sector. In: Geoforum 2008/39, S. 1734–1742.

Kaupen-Haas, Heidrun/Saller, Christian (Hg.): Wissenschaftlicher Rassismus. Analysen einer Kontinuität in den Human- und Naturwissenschaften. Frankfurt am Main/New York: Campus 1999.

Keller, Reiner: Diskurse und Dispositive analysieren. Die wissenssoziologische Diskursanalyse als Beitrag zu einer wissensanalytischen Profilierung der Diskursforschung. In: Historical Social Research 2008/33(1), S. 73–107. URL: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-191085 [Stand 10.5.2017].

Keller, Reiner. Das Wissen der Wörter und Diskurse. Über Sprache und Wissen in der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. In: Viehöver, Willy/ Keller, Reiner/Schneider, Werner (Hg.): Diskurs – Sprache – Wissen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Sprache und Wissen in der Diskursforschung. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden 2013, S. 21–50.

King, Rachel: Archaeological Naissance at Mapungubwe. Journal of Social Anthropology 2011/11(3), S. 311–333.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Theorizing Heritage. Ethnomusicology 1995/39(3), S. 367–380.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage. Berkeley: University of California Press 1998.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: World Heritage and Cultural Economics. In: Karp, Ivan (Hg.): Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations. Durham NC u.a.: Duke University Press 2006, S. 161–202.

Klamer, Arjo: Value of Culture. In: Towse, Ruth (Hg.): A Handbook of Cultural Economics. Cheltenham: Elgar 2003, S. 465–469.

Klamer, Arjo/Zuidhof, Peter-Wim: The Values of Cultural Heritage. Merging Economic and Cultural Appraisals. Economics and Heritage Conservation. A Meeting Organized by the Getty Conservation Institute, December 1998, Getty Center, Los Angeles. Los Angeles: Getty Conservation Institute 1999, S. 23–61.

Knecht, Michi: Nach Writing Culture, mit Actor-Network: Ethnografie/ Praxeografie in der Wissenschafts-, Medizin- und Technikforschung. In: Hess, Sabine/Moser, Johannes/Schwertl, Maria (Hg.): Europäisch-ethnologisches Forschen: Neue Methoden und Konzepte. Berlin: Reimer 2013, S. 79–106.

Kopytoff, Igor: The Cultural Biography of Things. Commoditization as Process. In: Appadurai, Arjun (Hg.): The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge/New York: Cambridge University Press 1986, S. 64–91.

Kühne, Olaf: Landschaftstheorie und Landschaftspraxis: Eine Einführung aus sozialkonstruktivistischer Perspektive. RaumFragen Stadt – Region – Landschaft. Wiesbaden: Springer VS 2013.

Lamnek, Siegfried: Methoden und Techniken. Qualitative Sozialforschung 2. Weinheim: Beltz Psychologie Verlags Union 1995.

Landau, Paul S.: An Amazing Distance. Pictures and People in Africa. In: Landau, Paul S./Kaspin, Deborah D. (Hg.): Images and Empires: Visuality in Colonial and Postcolonial Africa. Berkeley: University of California Press 2002, S. 1–36.

Lankau, Matthias/Bicskei, Marianna/Bizer, Kilian: Der Schutz von Kulturgütern. Zur ökonomischen Legitimation und existierenden Property Rights. In: Groth, Stefan/Bendix, Regina F./Spiller, Achim (Hg.): Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien. Göttinger Studien zu Cultural Property 9. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2015, S. 371–388.

Latour, Bruno: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp 2010.

Legg, Stephen: Beyond the European Province. Foucault and Postcolonialism. In: Crampton, Jeremy W./Elden, Stuart (Hg.): Space, Knowledge and Power. Foucault and Geography. Aldershot/Burlington: Ashgate 2007, S. 265–288.

Lehrer, Erika: Can There Be a Conciliatory Heritage? In: International Journal of Heritage Studies 2010/16(4-5), S. 269–288.

Lestrade, G. P.: Ethnological Investigations. In: Fouché, Leo (Hg.): Mapungubwe: Ancient Bantu Civilization on the Limpopo. Cambridge: University Press 1937, S. 119–124.

Levin, Richard/Weiner, Daniel: From Apartheid to Development. In: Levin, Richard/Weiner, Daniel (Hg.): „No more tears…“. Struggles for Land in Mpumalanga, South Africa. Trenton: Africa World Press 1996, S. 3–25.

Lewis, Simon: Culture, Cultivation, and Colonialism in Out of Africa and Beyond. In: Research in African Literatures 2000/31(1), S. 63–79.

Loimeier, Roman: Die islamische Welt als Netzwerk: Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext. Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 9. Würzburg: Ergon 2000.

Long, Darrin L.: Cultural Heritage Management in Post-Colonial Polities. Not the Heritage of the Other. In: International Journal of Heritage Studies 2000/6(4), S. 317–322.

Loubser, Jannie H.: Archaeology and Early Venda History. In: South African Archaeological Society Goodwin Series 1989/6, S. 54–61.

Louw, P. E.: The Rise, Fall, and Legacy of Apartheid. Westport: Praeger 2004.

Löw, Martina/Steets, Silke/Stoetzer, Sergej: Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie. Opladen/Farmington Hills: Budrich 2007.

Lowenthal, David: Past Time, Present Place: Landscape and Memory. In: Geographical Review 1975/65(1), S. 1–36.

Lowenthal, David: The Past is a Foreign Country. Cambridge/New York: Cambridge University Press 1985.

Lowenthal, David: The Heritage Crusade and the Spoils of History. Cambridge/New York: Cambridge University Press 1998.

Lowenthal, David: Why Sanctions Seldom Work: Reflections on Cultural Property Internationalism. In: International Journal of Cultural Property 2005/12, S. 393–423.

Luger, Karl: Welterbe-Tourismus: Ökonomie, Ökologie und Kultur in weltgesellschaftlicher Verantwortung. In: Luger, Karl/Wöhler, Karlheinz (Hg.): Welterbe und Tourismus. Innsbruck: StudienVerlag 2008, S. 17–42.

Macdonald, Sharon: Reassembling Nuremberg, Reassembling Heritage. Journal of Cultural Economy 2009/2(1-2), S. 117–134.

Magome, Hector/Murombedzi, James: Sharing South African National Parks. Community Land and Conservation in a Democratic South Africa. In: Adams, W. M./Mulligan, Martin (Hg.): Decolonizing Nature. Strategies for Conservation in a Post-Colonial Era. London/Sterling: Earthscan Publications 2003, S. 108–134.

Malinowski, Bronislaw: Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. Studies in Economics and Political Science 65 in the Series of Monographs by Writers Connected with the London School of Economics and Political Science. London/New York: G. Routledge & Sons/E.P. Dutton & Co 1922.

Malinowski, Bronislaw: Methods of Study of Culture Contact in Africa. Memorandum (International Institute Of African Languages) 15. [London]: Oxford University Press for the International Institute of African Languages and Cultures 1938.

Marcus, George: Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: Annual Review of Anthropology 1995/24, S. 95–117.

Marcus, George: What Is At Stake – And Is Not – In The Idea And Practice Of Multi-Sited. In: Canberra Anthropology 1999/22(2), S. 6–14.

Marcus, George E./Saka, Erkan: Assemblage. In: Theory, Culture & Society 2006/23(2 3), S. 101–106.

Marshall, Sabine: Landscape of Memory: Commemorative Monuments, Memorials and Public Statuary in Post-Apartheid South Africa. Leiden 2009. URL: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/18536/ASC-075287668-313-01.pdf?sequenc [Stand 1.8.2016].

Mbeki, Thabo: I am an African. In: African Renaissance 2004 [1996]/1(2), S. 9–13.

McCann, Eugene J.: Framing Space and Time in the City. Urban Policy and the Politics of Spatial and Temporal Scale. In: Journal of Urban Affairs 2003/25(2), S. 159–178.

McIntosh, Alison/Prentice, Richard C.: Affirming Authenticity. Consuming Cultural Heritage. In: Annals of Tourism Research 1999/26(3), S. 589–612.

Meredith, Martin: In the Name of Apartheid. South Africa in the Postwar Period. London: Hamilton 1988.

Meredith, Martin: Diamonds, Gold, and War. The British, the Boers, and the Making of South Africa. New York: PublicAffairs 2008.

Merlan, Francesca: The Limits of Cultural Constructivism. The Case of Coronation Hill. In: Oceania 1991/61(4), S. 341–352.

Meskell, Lynn: From Paris to Pontdrift. UNESCO Meetings, Mapungubwe and Mining. In: South African Archaeological Bulletin 2011/66(194), S. 1–8.

Meskell, Lynn: The Nature of Heritage. The New South Africa. Chichester: Wiley-Blackwell 2012.

Meskell, Lynn: UNESCO's World Heritage Convention at 40: Challenging the Economic and Political Order of International Heritage Conservation. In: Current Anthropology 2013/54(4), S. 483–494.

Meskell, Lynn/Pels, Peter: Embedding Ethics. Wenner-Gren International Symposium Series. Oxford/New York: Berg 2005.

Meskell, Lynn/Scheermeyer, Colette: Heritage as Therapy. Set Pieces from the New South Africa. In: Journal of Material Culture 2008/13(2), S. 153–173.

Meusburger, Peter: Wissen und Raum – ein subtiles Beziehungsgeflecht. In: Kempter, Klaus/Meusburger, Peter (Hg.): Bildung und Wissensgesellschaft. Heidelberger Jahrbücher 49. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag 2006, 269–308.

Meuser, Michael/Nagel, Ulrike: Das ExpertInneninterview – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion. In: Garz, Detlef/Kraimer, Klaus (Hg.): Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte, Methoden, Analysen. Opladen: Westdeutscher Verlag 1991, S. 441–471.

Meuser, Michael/Nagel, Ulrike: Das ExpertInneninterview – vielfach erprobt, wenig bedacht: Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion. In: Bogner, Alexander/Littig, Beate/Menz, Wolfgang (Hg.): Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, S. 71–94.

Meuser, Michael/Nagel, Ulrike: Das Experteninterview — konzeptionelle Grundlagen und methodische Anlage. In: Pickel, Susanne (Hg.): Methoden der vergleichenden Politik- und Sozialwissenschaft. Neue Entwicklungen und Anwendungen. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften (Lehrbuch) 2009, S. 465–479.

Mieg, Harald A./Brunner, Beat: Experteninterviews: Reflexionen zur Methodologie und Erhebungstechnik. In: Swiss Journal of Sociology 2004/30(2), S. 199–222.

Miller, Daniel. Materiality. An Introduction. In: Miller, Daniel (Hg.): Materiality. Durham, NC: Duke University Press 2005, S. 1–50.

Mitullah, Winnie V.: Street Vending in African Cities. A Synthesis of Empirical Findings from Kenya, Côte d'Ivoire, Ghana, Zimbabwe, Uganda and South Africa. Washington, D.C 2003. URL: https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/9211/WDR2005_0027.pdf?sequence=1 [Stand 28.9.2015].

Mogapi, Nomfundo: Collective Violence and Collective Trauma. The Traumatic Past of Apartheid and the Paradox of the New Democracy. In: Centre for the Study of Violence and Reconciliation (Hg.): The Smoke That Calls: Insurgent Citizenship, Collective Violence and the Struggle for a Place in the New South Africa. Johannesburg 2011, S. 119–129.

Momberg, Eleanor: DEA, SANParks and Coal Mine Sign Historic Biodiversity Agreement. In: Environment Quarterly. Pretoria 2014, S. 34–35.

Moore, Donald S.: Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands. In: Cultural Anthropology 1998/13(3), S. 344–381.

Morgan, Nigel/Pritchard, Annette: On Souvenirs and Metonomy. Narratives of Memory, Metaphor and Materiality. Tourist Studies 2005/5(1), S. 29–53.

Müller, Martin: Assemblages and Actor-Networks. Rethinking Socio-Material Power, Politics and Space. Geography Compass 2015/9(1), S. 27–41.

Müller, Serena/Sanmukri, Miriam H.: Kultur als Medium indigener Selbstbestimmung. In: Groth, Stefan/Bendix, Regina F./Spiller, Achim (Hg.): Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien. Göttinger Studien zu Cultural Property 9. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2015, S. 119–138.

Mupira, Paul: Losing and Repossessing Land and Ancenstral Landscapes: Archaeology and Land Reforms in the Eastern Highlands of Zimbabwe. In: Relaki, Maria/Catapoti, Despina (Hg.): An Archaeology of Land Ownership. Routledge Studies in Archaeology. Hoboken: Taylor and Francis 2013, S. 192–217.

Murray Li, Tania: Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. In: Comparative Studies in Society and History 2000/42(1), S. 149–179.

Murray Li, Tania: Situating Resource Struggles. Concepts for Empirical Analysis. In: Economic and Political Weekly 23.11.2003.

Murray Li, Tania: What Is Land? Assembling a Resource for Global Investment. In: Transactions of the Institute of British Geographers 2014/39(4), S. 589–602.

Nader, Laura: Up the Anthropologist. Perspectives Gained From Studying Up. In: Hymes, Dell H. (Hg.): Reinventing Anthropology. New York: Pantheon 1972, S. 284-31.

Ndoro, Webber/Pwiti, Gilbert: Heritage Management in Southern Africa. Local, National and International Discourse. In: Public Archaeology 2001/2(1), S. 21–34.

Nel, Etienne/Binns, Tony: Place Marketing, Tourism Promotion, and Community-Based Local Economic Development in Post-Apartheid South Africa. The Case of Still Bay – The „Bay of Sleeping Beauty“. In: Urban Affairs Review 2002/38(2), S. 184–208.

Nichols, Robert: Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault. Survey of a Field of Problematization. Foucault Studies 2010/(9), S. 111–144.

Nieftagodien, Noor: Soweto Forty Years On. The Black Student Rebellion of 1976. In: South African History Online. Kapstadt 2016. URL: http://www.sahistory.org.za/archive/soweto-forty-years-black-student-rebellion-1976-professor-noor-nieftagodien#sthash.rCJUxsHy.dpuf [Stand 10.5.2017].

Norberg-Schulz, Christian: Genius loci: Landschaft, Lebensraum, Baukunst. Stuttgart: Klett-Cotta 1982.

Noyes, Dorothy: The Judgment of Solomon. Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership. In: Cultural Analysis 2006/5, S. 27–56.

Ntuli, P. P.: Indigenous Knowledge Systems and the African Renaissance. In: Odora Hoppers, Catherine A (Hg.): Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems. Towards a Philosophy of Articulation. Claremont: New Africa Books 2002, S. 53–66.

Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler 2008.

Onneweer, Maarten: Rumors of Red Mercury. Histories of Materiality and Sociality in the Resources of Kitui, Kenya. In: Anthropological Quarterly 2014/87(1), S. 93–118.

Pfadenhauer, Michaela: Auf gleicher Augenhöhe reden. Das Experteninterview – ein Gespräch zwischen Experte und Quasi-Experte. In: Bogner, Alexander/Littig, Beate/Menz, Wolfgang (Hg.): Das Experteninterview: Theorie, Methode, Anwendung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, S. 113–130.

Pikirayi, Innocent: The Cultural Landscape of the Shashe-Limpopo Confluence Zone. Threats and Challenges of Preserving a World Heritage Setting. Paris 2005. URL: http://www.icomos.org/xian2005/papers/2-29.pdf [Stand 3.8.2016].

Pikirayi, Innocent: Tradition, Archaeological Heritage Protection and Communities in the Limpopo Province of South Africa. Addis Ababa: Organisation for Social Science Research in Eastern and Southern Africa 2011.

Porter, Benjamin W.: Heritage Tourism. Confliction Identities in the Modern World. In: Graham, Brian J./Howard, Peter J. (Hg.): The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity. Johanneshov: TPB 2010, S. 267–281.

Posel, Deborah: The Apartheid Project, 1948-1970. In: Ross, Robert/Mager, Anne K./Nasson, Bill (Hg.): The Cambridge History of South Africa. Cambridge: Cambridge University Press 2011, S. 319–368.

Power, Rosemary: „After the Black Gold“. A View of Mining Heritage from Coalfield Areas in Britain. In: Folklore 2008/119(2), S. 160–181.

Prestre, Dominique: Regimes of Knowledge Production in Society. Towards a More Political and Social Reading. In: Minerva 2003/41(3), S. 245–261.

Prinsloo, Loni: CoAL Signs Agreement to Preserve Integrity of Mapungubwe. Mining Weekly 1.9.2011. URL: http://www.miningweekly.com/article/coal-signs-agreement-to-preserve-integrity-of-mapungubwe-2011-09-01 [Stand 1.8.2016].

Prott, Lyndel/O’Keefe, Patrick: ‚Cultural Heritage‘ Or ‚Cultural Property‘? In: International Journal of Cultural Property 1992/1(2), S. 307–320.

Putnam, Robert D.: Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster 2000.

Pwiti, Gilbert/Ndoro, Webber: The Legacy of Colonialism. Perceptions of the Cultural Heritage in Southern Africa, with Special Reference to Zimbabwe. In: African Archaeological Review 1999,16(3), S. 143–153.

Racevskis, Karlis: Michel Foucault and the Subversion of Intellect. Ithaca: Cornell University Press 1983.

Ralushai, Victor: Conflicting Accounts of Venda History With Particular Reference to the Role of the Mutupo in the Social Organization. PhD Thesis. Queen's University 1977.

Ramage, Michael H., u.a.: Design and Construction of the Mapungubwe National Park Interpretive Centre, South Africa. In: African Technology Development Forum 2010/7(1/2), S. 14–23.

Rassool, Ciraj: The Rise of Heritage and the Reconstitution of History in South Africa. In: Kronos. Journal of Cape History 2000/26, S. 1–21.

Reeves, Keir/Plets, Gertjan: Cultural Heritage as a Strategy for Social Needs and Community Identity. In: Logan, William/Nic Craith, Máiréad/ Kockel, Ullrich (Hg.): A Companion to Heritage Studies. The Blackwell Companions to Anthropology. London: Blackwell 2015, S. 203–214.

Richardson, Tania/Weszkalnys, Gisa: Resource Materialities. In: Anthropological Quarterly 2014/87(1), S. 5–30.

Ringbeck, Birgitta: Management Plans for World Heritage Sites. A Practical Guide. English ed. Bonn: Deutsche UNESCO-Kommission 2008.

Rolston, Jessica S.: The Politics of Pits and the Materiality of Mine Labor. Making Natural Resources in the American West. In: American Anthropologist 2013/115(4), S. 582–594.

Röschenthaler, Ute/Diawara, Mamadou: Immaterielles Kulturgut und konkurrierende Normen. Lokale Strategien des Umgangs mit globalen Regelungen zum Kulturgüterschutz. In: Sociologus 2011/61(1), S. 1–17.

Rössler, Martin: The Anthropological Study of Landscape. In: Bollig, Michael/ Bubenzer, Olaf (Hg.): African Landscapes: Interdisciplinary Approaches. Studies in Human Ecology and Adaptation 4. New York/[London]: Springer 2009a, S. 297–326.

Rössler, Mechthild: Kulturlandschaften im Rahmen der UNESCO-Welterbekonvention. Welterbe-Manual. Handbuch zur Umsetzung der Welterbekonvention in Deutschland, Luxemburg, Österreich und der Schweiz. Bonn: Deutsche UNESCO-Kommission 2009b, S. 113–119.

Rowlands, Michael J./Jong, Ferdinand de: Reconsidering Heritage and Memory. In: Jong, Ferdinand de/Rowlands, M. J. (Hg.): Reclaiming Heritage. Alternative Imaginaries of Memory in West Africa. Publications of the Institute of Archaeology, University College London. Critical Perspectives on Cultural Heritage. Walnut Creek.: Left Coast Press 2007, S. 13–30.

Santos, Rafael J.: To Share Is To Keep. Politicians, Property Rights and Firm Ownership in Post-Apartheid South Africa. Dartmouth 2012. URL: https://www.dartmouth.edu/~neudc2012/docs/paper_238.pdf [Stand 23.2.2015].

Scher, Philip W.: Uneasy Heritage. Ambivalence and Ambiguity in Carribean Heritage Practices. In: Bendix, Regina/Eggert, Aditya/Peselmann, Arnika (Hg.): Heritage Regimes and the State. Göttinger Studien zu Cultural Property 6. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2012, S. 79–96.

Schmidt, Christiane: Analyse von Leitfadeninterviews. In: Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung: Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag 2005, S. 447–456.

Schmidt-Lauber, Brigitta: Die verkehrte Hautfarbe: Ethnizität deutscher Namibier als Alltagspraxis. Lebensformen 10. Berlin: D. Reimer 1998.

Schmidt-Lauber, Brigitta: Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens. In: Goettsch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 2001, S. 169–188.

Schmidt-Lauber, Brigitta: Gemütlichkeit: Eine kulturwissenschaftliche Annäherung. Frankfurt am Main/New York: Campus 2003.

Schoeman, Maria H.: Imagining Rain-Places. Rain-Control and Changing Ritual Landscapes in the Shashe-Limpopo Confluence Area, South Africa. In: South African Archaeological Bulletin 2006/61(184), S. 152–165.

Schoeman, Maria H./Pikirayi, Innocent: Repatriating More than Mapungubwe Human Remains. Archaeological Material Culture, a Shared Future and an Artificially Divided Past. Pretoria 2011. URL: http://repository.up.ac.za/handle/2263/17517.

Schofield, J. F.: The Pottery of the Mapungubwe District. In: Fouché, Leo (Hg.): Mapungubwe. Ancient Bantu Civilization on the Limpopo. Cambridge: University Press 1937, S. 32–55.

Schwertl, Maria: Vom Netzwerk zum Text. Die Situation als Zugang zu globalen Regimen. In: Hess, Sabine/Moser, Johannes/Schwertl, Maria (Hg.): Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Methoden und Konzepte. Berlin: Reimer 2013, S. 107–126.

Shepherd, Nick: State of the Discipline: Science, Culture and Identity in South African Archaeology, 1870-2003. In: Journal of Southern African Studies 2003/29(4), S. 823–844.

Shyllon, Folarin: The Nigerian and African Experience on Looting and Trafficking in Cultural Objects. In: Hoffman, Barbara T. (Hg.): Art and Cultural Heritage. Law, Policy, and ractice. Cambridge: Cambridge University Press 2006, S. 137–144.

Simmel, Georg: Die Philosophie des Geldes, Soziologie & Philosophische Kultur. 1. Aufl. Berlin: heptagon 2011.

Smallacombe, Sonia: On Display for Its Aesthetic Beauty. In: Ivison, Duncan/Patton, Paul/Sanders, Will (Hg.): Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples. London/New York: Cambridge University Press 2000, S. 152–162.

Smith, David: British Museum May Seek Loan of the Golden Rhinoceros of Mapungubwe. The Guardian 17.8.2015. URL: https://www.theguardian.com/world/2015/aug/17/british-museum-may-seek-loan-of-the-golden-rhinoceros-of-mapungubwe [Stand 7.8.2016].

Smith, J. M.: Climate Change and Agropastoral Sustainability in the Shashe-Limpopo River Basin from AD 900. Unveröffentlichte Dissertation. Witwatersrand: University of the Witwatersrand 2005.

Smith, Laurajane: Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage. London/New York: Routledge 2004.

Smith, Laurajane: Uses of Heritage. London/New York: Routledge 2006.

Smith, Laurajane: Discussion. In: Bendix, Regina/Eggert, Aditya/Peselmann, Arnika (Hg.): Heritage Regimes and the State. Göttinger Studien zu Cultural Property 6. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2012, S. 389–395.

Smith, Laurajane/Waterton, Emma: Heritage, Communities, and Archaeology. London u.a.: Bloomsbury 2009.

Snow, David A.: Elaborating the Discursive Contexts of Framing. Discursive Fields and Spaces. In: Denzin, Norman K. (Hg.): Studies in Symbolic Interaction. Studies in Symbolic Interaction 30. Bingley: Emerald Group Publishing Limited 2008, S. 3–28.

Snowball, Jeanette D.: Measuring the Value of Culture. Methods and Examples in Cultural Economics. Berlin: Springer 2008.

Spivak, Gayatri C.: The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives. In: History and Theory 1985/24(3), S. 247–272.

Spivak, Gayatri C.: Can the Subaltern Speak?. In: Nelson, Cary (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana: University of Illinois Press 1988, S. 66–111.

Stark-Arola, Laura: Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland. Studia Fennica. Folkloristica 5. Helsinki: Finnish Literature Society 1998.

Strang, Veronica: Uncommon Ground. Cultural Landscapes and Environmental Values. Explorations in Anthropology. Oxford/New York: Berg 1997.

Strasser, Peter: Welt-Erbe? Thesen über das ‚Flagschiffprogramm' der UNESCO. In: Hemme, Dorothee/Tauschek, Markus/Bendix, Regina (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Studien zur Kulturanthropologie. Europäischen Ethnologie 1. Berlin: Lit 2007, S. 101–128.

Swanepoel, Natalie: At the Crossroads of History. Street Names as Monuments in the South African Cityscape. In: Image & Text 2012/19, S. 80–91.

Swanepoel, Natalie/Schoeman, Maria H.: Mapungubwe Matters. South African Archaeological Bulletin 2010/65, S. 1–2.

Switzer, Jason: Discussion Paper for the July 11 2001 Experts Workshop on Armed Conflict and Natural Resources. The Case of the Minerals Sector. 2001. URL: https://www.iisd.org/pdf/2002/envsec_mining_conflict.pdf [Stand 7.8.2016].

Tauschek, Markus: Wertschöpfung aus Tradition: Der Karneval von Binche und die Konstituierung kulturellen Erbes. Studien zur Kulturanthropologie, Europäischen Ethnologie 3. Berlin u.a.: Lit 2010.

Tauschek, Markus: Kulturerbe: Eine Einführung. Berlin: Reimer 2013.

Taussig, Michael T.: The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill: University of North Carolina Press 1980.

Terreblanche, Sampie: A history of inequality in South Africa, 1652-2002. Pietermaritzburg/Sandton: University of Natal Press/KMM Review Publishing Company Pty (Ltd) 2002.

Thomas, David R.: A General Inductive Approach for Analyzing Qualitative Evaluation Data. American Journal of Evaluation 2006/27(2), S. 237–246.

Tiley-Nel, Sian: Mapungubwe Remembered. Contributions to Mapungubwe by the University of Pretoria. Johannesburg: Chris van Rensburg Publications (Pty) Ltd. 2011.

Tiley-Nel, Sian/Buchanan, Nic/Matwa, Sivuyile: Kingdom of Gold. The Curse of Mapungubwe. Africa Illustrated 1. Johannesburg: Umlando Wezithombe Publishers 2006.

Timothy, Dallen J./Boyd, Stephen W.: Heritage Tourism. 1. ed. Harlow u.a.: Prentice Hall/Pearson Education 2003.

Timothy, Dallen J./Davis, James A.: World Heritage Sites, Tourism and Development Issues. Sustainable Development, Tourism and World Heritage Sites. In: Luger, Karl/Wöhler, Karlheinz (Hg.): Welterbe und Tourismus. Innsbruck: StudienVerlag 2008, S. 329–343.

Tobias, Philip V.: Brain-Size, Grey Matter and Race – Fact or Fiction? In: American Journal of Physical Anthropology 1970/32(1), S. 3–25.

Tschofen, Bernhard: Antreten, ablehnen, verwalten? Was der Heritage-Boom den Kulturwissenschaften aufträgt. In: Hemme, Dorothee/Tauschek, Markus/Bendix, Regina (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Studien zur Kulturanthropologie. Europäischen Ethnologie 1. Berlin: Lit 2007, S. 19–31.

Tunbridge, J. E./Ashworth, G. J.. Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict. Chichester/New York: J. Wiley 1996.

Turner, Stephen D.: World Heritage Sites and the Extractive Industries. London: International Council on Mining and Metals 2012. URL: http://hub.icmm.com/document/3787 [Stand 8.8.2016].

Vansina, Jan: Oral Traditions as History in Africa. Daedalus 1971/100(2), S. 442–468.

Vansina, Jan: Oral Tradition as History. Madison: University of Wisconsin Press 1985.

Waitt, Gordon: Consuming Heritage. Perceived Historical Authenticity. Annals of Tourism Research 2000/27(4), S. 835–862.

Waterton, Emma/Smith, Laurajane: The Recognition and Misrecognition of Community Heritage. In: International Journal of Heritage Studies 2010/16(1-2), S. 4–15.

Wehrheim, Jan: Raum. In: Fuchs-Heinritz, Werner, u.a. (Hg.): Lexikon zur Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, S. 534.

Witz, Leslie/Rassool, Ciraj/Minkley, Gary: Repackaging the Past for South African Tourism. In: Corsane, Gerard (Hg.): Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader. London: Routledge 2005, S. 308–319.

Wolff, Stephan: Dokumenten- und Aktenanalyse. In: Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag 2005, S. 502–513.

Wright, Henry T.: Recent Research on the Origin of the State. In: Annual Review of Anthropology 1977/6, S. 379–397.

Young, Greg/Stevenson, Deborah (Hg.): The Ashgate Research Companion to Planning and Culture. Farnham: Ashgate 2013.

Zimmermann, Erich W.: World Resources and Industries. A Functional Apparaisal of the Availability of Agricultural and Industrial Resources. New York/London: Harper and Brothers 1933.

B Quellen

African Union: Charter for African Cultural Renaissance. Addis Ababa 2006. URL: http://www.au.int/en/treaties/charter-african-cultural-renaissance [Stand 3.8.2016].

Agency Staff: Culture War Brews Over Mapungubwe Golden Rhino Figurine. Business Day Live 19.12.2015. URL: http://www.bdlive.co.za/life/2015/12/19/culture-war-brews-over-mapungubwe-golden-rhino-figurine [Stand 8.8.2016].

ArchDaily: Mapungubwe Interpretation Centre/Peter Rich Architects. Santiago de Chile 2010. URL: http://www.archdaily.com/57106/mapungubwe-interpretation-centre-peter-rich-architects [Stand 21.9.2015].

Association of Southern Africa Professional Archaeologists (ASAPA): Mining Rights Appeal. Johannesburg 2010.

African World Heritage Fund (AWHF): World Heritage Sites and Sustainable Tourism: Situational Analysis: Victoria Falls. Midrand o.J.

Bega, Sheree: Fight to Save ‚SA's Lost City of Gold'. In: Sunday Argus 1.6.2015. URL: http://www.iol.co.za/scitech/science/discovery/fight-to-save-sas-lost-city-of-gold-1865767 [Stand 1.8.2016].

Bhoola, Fatima: Analysis: Why the Rand Is Falling. In: Mail & Guardian 18.1.2016. URL: http://mg.co.za/article/2016-01-18-how-currency-markets-work-and-why-the-rand-is-falling [Stand 7.8.2016].

Bokova, Irina: Let Us Rejuvenate the World Heritage Convention: Address by Ms Irina Bokova, UNESCO Director-General, on the Occasion of the Opening of the 36th Session of the World Heritage Committee. Paris 2012. URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002167/216700e.pdf [Stand 21.1.2016].

Brown, Ryan L.: South Africa's ‚Cultural Villages'. Showcase on Past or Seedy Voyeurism? In: The Christian Science Monitor 20.9.2015. URL: http://www.csmonitor.com/World/Africa/2015/0920/South-Africa-s-cultural-villages-showcase-on-past-or-seedy-voyeurism [Stand 17.10.2015].

Centre for Environmental Rights: Founding Affidavit. Kapstadt 2010. URL: http://cer.org.za/wp-content/uploads/2010/08/Interdict-applic-NoM.pdf [Stand 1.8.2016].

Centre for Environmental Rights: Media Release. Save Mapungubwe Coalition Calls the Biodiversity Offset Agreement for Vele Colliery „Vague, Inadequate and Unenforceable". Kapstadt 2014. URL: http://cer.org.za/news/media-release-save-mapungubwe-coalition-calls-the-biodiversity-offset-agreement-for-vele-colliery-vague-inadequate-and-unenforceable [Stand 28.7.2016].

Centre for Environmental Rights: Mapungubwe. Kapstadt 2016a. URL: http://cer.org.za/hot-topics/mapungubwe [Stand 1.8.2016].

Centre for Environmental Rights: Section 24G. Kapstadt 2016b. URL: http://cer.org.za/hot-topics__trashed/section-24g [Stand 1.8.2016].

CoAL: Vele Colliery Project: Environmental Management Programme. Bryanston 2009. URL: http://www.coalofafrica.com/assets/vele-documents/VELE_Colliery_EMP_FINAL_.pdf [Stand 20.3.2015].

CoAL: Coal of Africa and Coalition Sign MOU and Commit to ‚Work Together‘. Bryanston 2011. URL: http://www.coalofafrica.com/investors-and-media/corporate-publications/2011 [Stand 1.6.2015].

CoAL: Adding economic value. Bryanston 2012. URL: http://www.coalofafrica.com/sustainability/adding-economic-value [Stand 1.8.2016].

CoAL: Announcement: Vele Colliery Update. Bryanston 2013.

CoAL: Sustainability: Our Approach. Bryanston 2016. URL: http://www.coalofafrica.com/sustainability [Stand 8.8.2016].

Chamber of Mines South Africa (COMSA): Coal Mining in South Africa. Johannesburg 2014a. URL: http://www.chamberofmines.org.za/mining-industry/coal [Stand 21.10.2015].

Chamber of Mines South Africa (COMSA): Platinum Mining in South Africa. Johannesburg 2014b. URL: http://www.chamberofmines.org.za/mining-industry/platinum [Stand 21.10.2015].

Department of Environmental Affairs (DEA): Outcome of 36th Session of World Heritage Committee Discussion. Pretoria 2012. URL: https://www.environment.gov.za/content/world_heritage_committee_36thsession [Stand 7.8.2016].

Department of Environmental Affairs and Tourism (DEAT): White Paper. The Development and Promotion of Tourism in South Africa. Pretoria 1996. URL: http://www.tourism.gov.za/AboutNDT/Publications/Tourism%20White%20Paper.pdf [Stand 15.9.2015].

Department of Environmental Affairs and Tourism (DEAT): Mapungubwe Cultural Landscape. World Heritage Nomination Dossier. Pretoria 2002. URL: http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1099.pdf [Stand 7.11.2014].

Department of Minerals & Energy (DME): A Mineral and Mining Policy for South Africa. Pretoria 1998. URL: http://www.dmr.gov.za/publications/summary/125-white-papers/335-white-paper-minerals-and-mining-policy-for-sa-1998.html [Stand 26.10.2015].

Department of Energy (DoE): Coal Resources. Pretoria 2015. URL: http://www.energy.gov.za/files/coal_frame.html [Stand 29.1.2016].

Eloundou, Lazare/Avango, Dag: Reactive Monitoring Mission to Mapungubwe Cultural Landscape World Heritage Property (South Africa) 15.–20.2012. Mission Report. Paris 2012. URL: http://whc.unesco.org/document/117238 [Stand 30.1.2015].

Fouché, Leo: Brief an J.C.O. van Graan. Pretoria 1933. URL: http://repository.up.ac.za/dspace/bitstream/handle/2263/1239/up-agl-d-3.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Stand 7.8.2016].

Gabara, Nthambeleni: Unity in Vhavenda Kingdom Praised. South African Government News Agency 17.8.2014. URL: http://sanews.gov.za/south-africa/unity-vhavenda-kingdom-praised [Stand 22.1.2015].

Gasa, Nomboniso 2012. Zuma concedes Traditional Courts Bill is Flawed But Attacks Those Opposed to It. Kapstadt 2012. URL: http://www.genderjustice.org.za/news-item/zuma-concedes-traditional-courts-bill-flawed-attacks-opposed/ [Stand 3.8.2016].

Harding, Andrew: Dicing With Death. South Africa's Illegal Gold Miners. 2013. URL: http://www.bbc.com/news/world-africa-24457024 [Stand 21.10.2015].

International Council on Mining and Metals (ICMM): Mining and Protected Areas Position Statement. London 2003. URL: http://www.icmm.com/en-gb/members/member-commitments/position-statements/mining-and-protected-areas-position-statement [Stand 8.8.2016].

International Council on Monuments and Sites (ICOMOS): Advisory Body Evaluation: Mapungubwe. Paris 2003. URL: http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/1099bis.pdf [Stand 7.1.2015].

Jason, Stefanie. Blackface, White Guilt, Grey Area. Mail & Guardian 23.1.2015. URL: http://mg.co.za/article/2015-01-22-blackface-white-guilt-grey-area [Stand 5.7.2013].

Jones, Nicola: Diamond Mine Threatens Stone Age Artifacts. Sapiens 23.3.2016. URL: http://www.sapiens.org/archaeology/canteen-kopje-under-threat/ [Stand 1.8.2016].

Local Government Handbook: Musina Local Municipality (LIM341). 2016. URL: http://www.localgovernment.co.za/locals/view/133/Musina-Local-Municipality#demographic [Stand 3.8.2016].

Mandela, Nelson: Inaugural Speech. Philadelphia 1994. URL: http://www.africa.upenn.edu/Articles_Gen/Inaugural_Speech_17984.html [Stand 5.1.2015].

Maponya, Frank: Tribes Regain Mapungubwe. Sowetan Live 27.8.2009. URL: http://www.sowetanlive.co.za/sowetan/archive/2009/08/27/tribes-regain-mapungubwe [Stand 30.1.2015].

Masondo, Sipho: Rhodes Must Fall. Campaign Gains Momentum at UCT. City Press 23.3.2015. URL: http://www.news24.com/SouthAfrica/News/Rhodes-Must-Fall-campaign-gains-momentum-at-UCT-20150323 [Stand 22.9.2015].

MISTRA: About Us. Profile. 2012. URL: http://www.mistra.org.za/Aboutus/Pages/Profile.aspx [Stand 7.8.2016].

Page, Tania: Ghost of Marikana haunts Ramaphosa. Al Jazeera 13.11.2015. URL: http://www.aljazeera.com/blogs/africa/2015/11/ghost-marikana-haunts-ramaphosa-151113113810520.html [Stand 29.1.2016].

Pervan, Borjana/Thomson, Brian: Mining Threats on the Rise in World Heritage Sites. Gland 2011. URL: http://www.iucn.org/content/mining-threats-rise-world-heritage-sites [Stand 7.8.2016].

Pikirayi, Innocent, u.a.: Revised Heritage Impact Assessment Report. 2012. URL: http://www.sahra.org.za/sahris/sites/default/files/heritagereports/Revised%20HIA%20Report%20April%202012%20DEA%20Final%2023%20April%202012%20%20PDF(5).pdf [Stand 7.8.2016].

Peace Parks Foundation (PPF): Southern African Peace Parks. Stellenbosch o.J. URL: http://www.peaceparks.org/story.php?pid=100&mid=19 [Stand 3.8.2016].

Ramadan, Tariq: In Pursuit of a Revolutionary Road. Gulf News 13.11.2012. URL: http://gulfnews.com/opinion/thinkers/in-pursuit-of-a-revolutionary-road-1.1103872 [Stand 5.10.2015].

Ratsatsi, Pertunia: Claim to Vhenda Kingship is Dismissed. Sowetan Live 7.9.2012. URL: http://www.sowetanlive.co.za/news/2012/09/07/claim-to-vhavenda-kingship-is-dismissed [Stand 22.1.2015].

Rehbock, Nicky: Can Heritage, Development Coexist? Johannesburg 2011. URL: https://www.brandsouthafrica.com/people-culture/arts-culture/heritage122 [Stand 8.8.2017].

Republic of South Africa (Hg.): National Environmental Management Act (No. 107 of 1998): NEMA: Government Gazette 1998.

Republic of South Africa (Hg.): National Heritage Resources Act (No. 25 of 1999): NHRA: Government Gazette 1999a.

Republic of South Africa (Hg.): World Heritage Convention Act (No. 49 of 1999): WHCA. Government Gazette 1999b.

Republic of South Africa (Hg.): National Environmental Management: Protected Areas 2003 (Act 57 of 2003). NEMPA. Government Gazette 2003.

Republic of South Africa (Hg.): Amendment of the broad-based socio-economic empowerment charter for the South African Mining and Minerals Industry: Government Gazette 2010.

Roodt, Frans: Heritage Impact Assessment Report. Proposed Vele Colliery, Weipe, Vhembe District Municipality: Limpopo. Polokwane 2009. URL: http://www.coalofafrica.com/assets/vele-documents/Annexures/ANNEX%20H%20VELE%20FINAL%20HERITAGE%20REPORT.pdf [Stand 20.2.2015].

Ryan, Brendan: Coal of Africa. Lessons Learned. Financial Mail 12.7.2013. URL: http://www.financialmail.co.za/business/money/2013/07/11/coal-of-africa-funding-model-that-works [Stand 28.10.2015].

SABC2. Nie Heltemal So Swart. Fokus 2012.

SAHistory Online: The Land Claims Court of South Africa. 2014. URL: http://www.sahistory.org.za/article/land-claims-court-south-africa [Stand 25.5.2017].

SAHistory Online: Defining the Term „Bantu“. 2015. URL: http://www.sahistory.org.za/article/defining-term-bantu [Stand 3.8.2016].

Said, Edward W.: Orientalism. Princeton, NJ 2008: Recording for the Blind & Dyslexic.

SANParks: About Us. Profile. Pretoria o.J.c. URL: http://www.sanparks.co.za/about/ [Stand 20.3.2015].

SANParks: About Us. Responsible Tourism. Pretoria o.J.b. URL: http://www.sanparks.co.za/about/responsible_tourism.php [Stand 20.3.2015].

SANParks: Mapungubwe National Park. Introduction. Pretoria o.J.a. URL: http://www.sanparks.org/parks/mapungubwe/ [Stand 20.3.2015].

SANParks: South African National Parks Week. Pretoria o.J.d. URL: http://www.sanparks.co.za/about/events/parks_week/default.php [Stand 2015-03-04].

SANParks: Annual Report 2003/2004. Pretoria 2004. URL: http://www.sanparks.org/assets/docs/general/2004.pdf [Stand 2015-09-21].

SANParks: Annual Report 2011/2012. Pretoria 2012. URL: http://www.sanparks.org/assets/docs/general/annual-report-2012.pdf [Stand 2015-09-21].

SANParks: Mapungubwe National Park. Gallery. Pretoria 2013. URL: http://www.sanparks.org/gallery/parks/mapungubwe [Stand 2016-08-07].

SANParks: Annual Report 2014/2015. Pretoria 2015. URL: http://www.sanparks.org/assets/docs/general/annual-report-2015.pdf [Stand 2015-09-21].

Save Mapungubwe. Statement. Johannesburg 2012.

StatsSA. Musina. Pretoria 2011. URL: http://www.statssa.gov.za/?page_id=425 [Stand 2015-09-21].

StatsSA. The Importance of Coal. Pretoria 2015. URL: http://www.statssa.gov.za/?p=4820 [Stand 2015-10-26].

Tempelhoff, Elise: Mine Could Destroy Mapungubwe. Beeld 12.5.2010. URL: http://www.news24.com/SouthAfrica/News/Mine-could-destroy-Mapungubwe-20100511 [Stand 2016-08-01].

Tiwana, Mandeep/Cathal, Gilbert: Marikana Massacre Anniversary and Neoliberal Plunder. Al Jazeera 16.8.2015. URL: http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2015/08/marikana-massacre-anniversary-neoliberal-plunder-150815124833007.html [Stand 2015-10-27].

UNESCO: Biosphere Reserves – Learning Sites for Sustainable Development. o.J. URL: http://www.unesco.org/new/en/natural-sciences/environment/ecological-sciences/biosphere-reserves/ [Stand 2016-08-01].

UNESCO: Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict with Regulations for the Execution of the Convention 1954. Paris 1954. URL: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13637&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [Stand 2016-08-01].

UNESCO: Sustainable Tourism. Paris 2010. URL: http://whc.unesco.org/en/tourism/ [Stand 2016-08-08].

UNESCO: Preparing World Heritage Nominations. World Heritage Resource Manual. 2. ed. Paris 2011.

UNESCO: Basic Texts: 2014 Edition Including Texts and Amendments Adopted by the General Conference at Its 37th session (Paris, 5.–20.11.2013). Paris 2014. URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002269/226924e.pdf#page=6 [Stand 2015-01-06].

UNESCO: „We Must Save Palmyra“ Says UNESCO Director-General Irina Bokova. 2015. URL: http://www.unesco.org/new/en/media-services/single-view/news/we_must_save_palmyra_says_unesco_director_general_irina_bokova/#.VVs7a2ww9dg [Stand 2016-08-01].

UNESCO WHC: Mapungubwe Cultural Landscape. Paris 1992-2016. URL: http://whc.unesco.org/en/list/1099 [Stand 2016-08-04].

UNESCO WHC: 36th Session of the Committee. Records. 2012a. URL: http://whc.unesco.org/en/sessions/36COM/records/ [Stand 2016-08-07].

UNESCO WHC: Item 8 of the Provisional Agenda. Establishment of the World Heritage List and of the List of World Heritage in Danger. 8E: Adoption of Retrospective Statements of Outstanding Universal Value. Paris 2012b. URL: http://whc.unesco.org/archive/2012/whc12-36com-8Ee.pdf [Stand 25.5.2017].

UNESCO WHC: Item 8 of the Provisional Agenda: Establishment of the World Heritage List and of the List of World Heritage in Danger. Paris 2014. URL: http://whc.unesco.org/archive/2014/whc14-38com-8B-Add-en.pdf [Stand 2016-08-01].

Van Graan, Jerry Cornelius Olivier: Brief an Prof. Leo Fouché. Barend 1089. 1933. URL: http://repository.up.ac.za/dspace/bitstream/handle/2263/1238/up-agl-d-2.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Stand 2016-02-12].

Wainaina, Binyavanga: How to Write About Africa. 2006. URL: http://granta.com/how-to-write-about-africa/ [Stand 2016-02-25].

Das südafrikanische Mapungubwe Cultural Landscape, seit 2008 UNESCO-Weltkulturerbe, wurde 2011 bis 2014 zu einem Konfliktschauplatz. Durch die Errichtung eines Kohletagebaus in nächster Nähe eröffnete sich ein Spannungsfeld zwischen Kulturerbebewahrung, sozio-ökonomischer Entwicklung, Umwelt- und Naturschutz sowie der Schaffung von Identität. Den Konflikten und ihren Akteur*innen folgend, arbeitet die Autorin die Inwertsetzung der in und um Mapungubwe vorhandenen Ressourcen sowie die Propertisierungsprozesse vor dem Hintergrund der besonderen Herausforderungen nach dem Ende der Apartheid heraus. Dabei versteht sie Ressource als relationale Assemblage. Unter Zuhilfenahme interdisziplinärer Forschungsansätze verfolgt die Autorin den Wechsel der Diskurse zwischen Kulturerbebewahrung und Bodenschatzförderung bis auf die internationale Ebene und zeigt die Zeit-, Orts- und Akteursgebundenheit von Deutungsmacht bei der Konstituierung von kulturellem Erbe auf.



ISBN: 978-3-86395-300-3
ISSN: 2190-8672

Universitätsverlag Göttingen